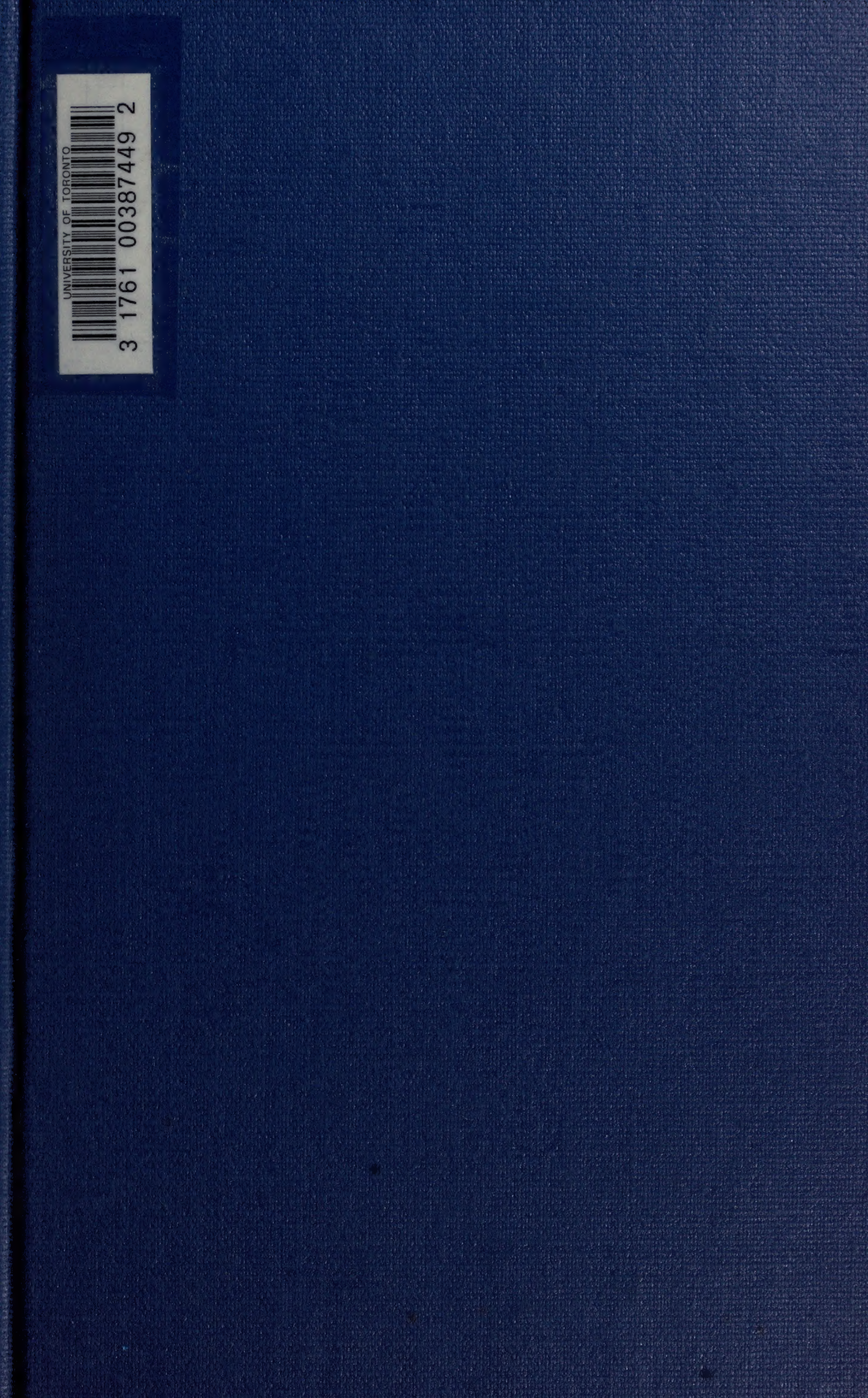
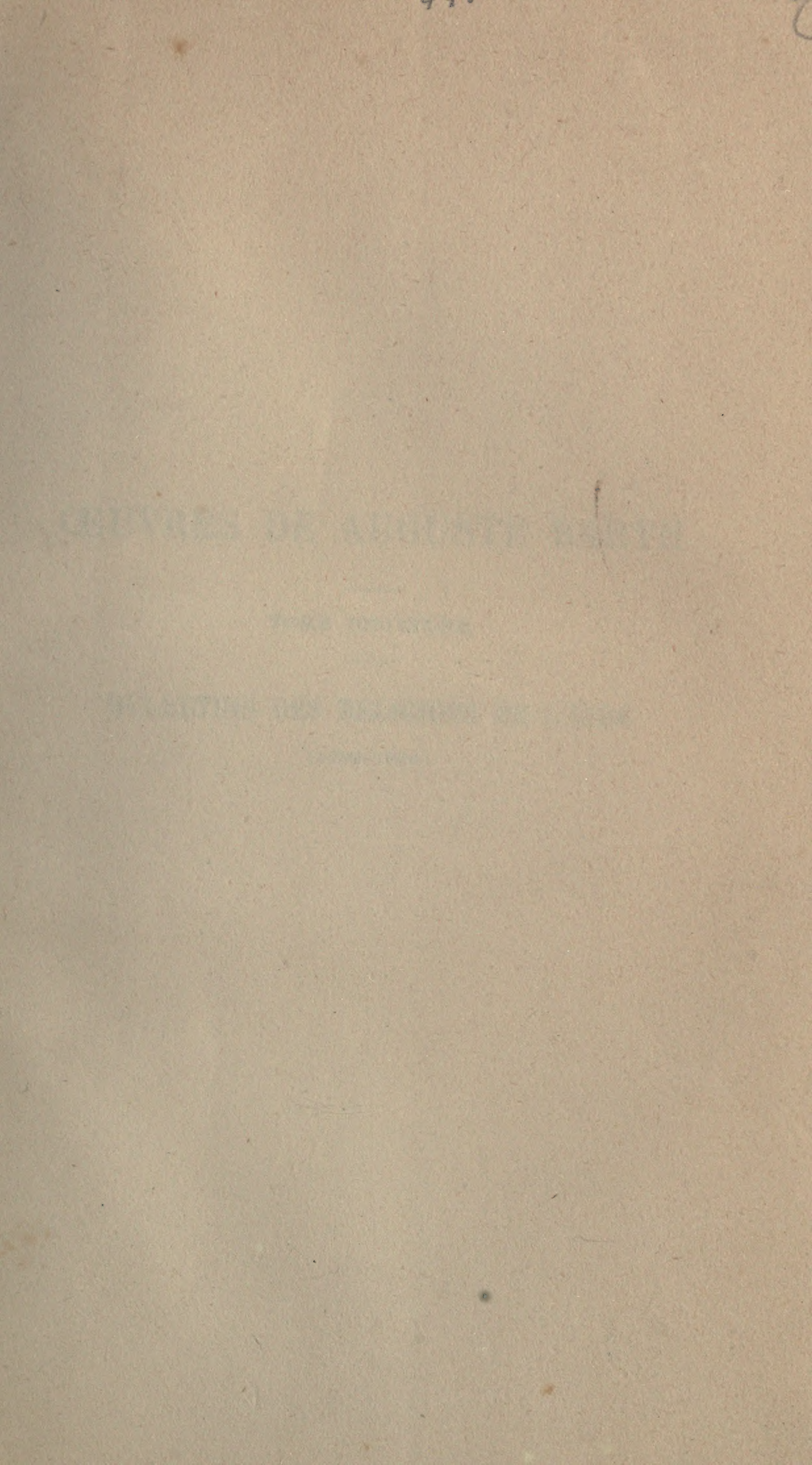




ŒUVRES DE AUGUSTE BARTH

TOME DEUXIÈME

BULLETINS DES RELIGIONS DE L'INDE

(1889-1902)

QUARANTE ANS D'INDIANISME

ŒUVRES

DE

AUGUSTE BARTH

Recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire.

TOME DEUXIÈME

BULLETINS DES RELIGIONS DE L'INDE

(1889-1902)

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1914


LIBRARY
1972
UNIVERSITY OF TORONTO

BULLETINS DES RELIGIONS DE L'INDE

V. — BULLETIN DE 1889

I

VEDA ET BRAHMANISME

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XIX [1889], p. 125 et ss.)

En reprenant ce Bulletin après un intervalle de quatre années, j'aurai à refaire en grande partie un chemin déjà mainte fois parcouru. Non seulement il me faudra, à propos d'ouvrages différents, revenir sur les mêmes matières, dont la nature, l'importance relative et les rapports réciproques ont été précédemment discutés, mais j'aurai souvent à signaler la continuation ou l'achèvement d'ouvrages déjà plusieurs fois appréciés. Je prie donc le lecteur qui voudra bien me suivre, de se reporter parfois au précédent Bulletin [1], dont celui-ci suivra l'ordre d'aussi près que possible. De cette façon je pourrai me dispenser de reproduire un bon nombre de considérations générales, de transitions, d'explications et d'appréciations de détail, qui, en dépit de tous les artifices de rédaction, n'en seraient pas moins de simples répétitions.

L'interprétation du plus vieux monument littéraire de l'Inde, le recueil des Hymnes du Ṛigveda, n'a pas été l'objet d'un ouvrage d'ensemble. M. Ludwig a bien achevé sa grande traduction commentée des Hymnes par la publication d'un sixième volume ; mais ce volume ne contient que les divers Index [2]. **[126]** C'est un com-

1. Voir la *Revue*, vol. XI (1885), pp. 57 et 160.

2. Alfred Ludwig, *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana. Zum ersten male vollständig ins Deustche übersetzt, mit Commentar und Einleitung. Sechster* (*Schluss-*)

plément riche d'observations nouvelles : c'est avant tout un secours indispensable pour se retrouver dans cette œuvre touffue, inégale, le fruit d'une science et d'un labeur prodigieux, et dont il est aussi difficile de ne pas dire du mal que d'en dire assez de bien. Par contre, les travaux de détail ont été nombreux et variés.

En tête de la série, nous retrouvons M. Ludwig avec une de ses inspirations les plus malheureuses, la tentative de fixer la date de certains hymnes au moyen d'éclipses solaires qui s'y trouveraient mentionnées [1]. MM. Bergaigne et Whitney n'ont pas eu de peine à établir, indépendamment l'un de l'autre, tout ce qu'elle avait d'illusoire [2]. Il y a plus de profit à tirer de trois autres notices de M. Ludwig sur des passages isolés des Hymnes [3]. M. Roth a revendiqué d'une façon très plausible pour l'Inde védique la notion et la pratique du « prix du sang », telles qu'elles nous sont connues surtout chez les Germains [4], et, dans un autre mémoire, il a éclairé d'une lumière nouvelle certaines licences de la langue des Hymnes : dans un de deux ou plusieurs mots rapprochés et parallèles, il était permis de supprimer ou d'indiquer simplement par un exposant rudimentaire [127] la flexion casuelle [5]. Moins convaincants nous paraissent les arguments par lesquels M. Hillebrandt veut enlever certains vers d'un hymne du IXe livre au rituel funéraire dont ils font partie dans la Saṃhitâ, pour les attribuer à celui du sacrifice humain [6]. Le passage en question présente

Band; Register der Belegstellen, Verzeichniss der Conjecturen, Glossar, sachliches und grammatisches Repertorium für den Rigveda. Prag, Wien und Leipzig, 1888.

1. A. Ludwig, *Ueber die Erwähnung von Sonnenfinsternissen im Ṛigveda.* Sitzungber. der Königl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, 11 mai 1885.

2. Abel Bergaigne, *M. Ludwig et la chronologie du Ṛig-veda.* Journal asiatique, août-octobre 1885. — W. D. Whitney, *On Prof. Ludwig's view respecting Total Eclipses of Sun as noticed in the Ṛig-veda.* Proceed. Americ. Orient. Society. October 1885. — Je ne comprends rien à la boutade par laquelle M. Ludwig essaie de se débarrasser de cette double réfutation, *Ṛig-veda*, t. VI, p. 10.

3. A. Ludwig, *Drei Ṛigveda Stellen.* Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft, XL (1886), p. 713. — *Bedeutungen vedischer Wörter.* Ibidem, p. 715. — *Die Ironie im Mahâbhârata und im Ṛigveda.* Ap. Festgruss an Otto von Böhtlingk. Stuttgart, 1888, p. 82. — A signaler dans ce même recueil, Theodor Aufrecht, *Zur Kenntniss des Ṛigveda*, p. 1. — Karl Geldner, *Ueber das vedische wort* meni, p. 31. — Adolf Kaegi, Vatsa usrâḥ *im Ṛigveda*, p. 48. — Ernst Windisch, *Vedisches*, p. 114.

4. R. Roth, *Wergeld im Veda.* Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., XLI (1887), p. 672.

5. R. Roth, *Ueber gewisse Kürzungen des Wortendes im Veda.* Verhandl. des VII. Orientalisten-Congresses gehalten in Wien im Jahre 1886. Wien, 1888. Arische Section, p. 1.

6. A. Hillebrandt, *Eine Miscelle aus dem Vedaritual.* Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft, XI (1886), p. 708.

des obscurités et l'interprétation de M. H. est ingénieuse, mais il semble qu'il faudrait des preuves autrement décisives pour sacrifier ainsi la tradition de la Saṃhitâ à la tradition moins bien garantie et souvent contradictoire qui est représentée par le rituel, par une partie surtout de ce rituel aussi suspecte que celle qui traite du *purushamedha*[1]. C'est là du reste un reproche qu'on pouvait déjà faire à un autre travail de M. H., où, comme ici, il cherchait dans la littérature postérieure moins des secours pour éclaircir les Hymnes que des arguments pour les remanier[2]. Sans nier d'une façon absolue la légitimité de pareils remaniements, il convient de ne les admettre qu'avec une extrême prudence et en cas de nécessité bien démontrée. Parmi les autres notices diverses très nombreuses qui ont porté sur la critique du texte ou sur l'interprétation de différentes parties du Ṛigveda, je ne rappellerai que celles de MM. Regnaud[3], Bollensen et Pischel [**128**][4], mais une mention toute spéciale est due à la série d'études que ce dernier savant a entrepris de publier en collaboration avec M. Geldner[5]. Quelques-unes de ces études, où M. Pischel a jusqu'ici de beaucoup la plus grande part, constituent de véritables monographies de mythologie védique, par exemple son essai de reconstitution du mythe de Pûshan dans ses rapports avec Sûryâ et les Açvins, ses observations sur les Maruts, sa notice sur le Gandharva, dont le nom aurait été, dès l'origine, synonyme de *garbha*, d'embryon (?)[6]. Elles se distinguent toutes

1. Les rites en question paraissent être un simple transfert de certaines pratiques du sacrifice du cheval.

2. A. Hillebrandt, *Spuren einer älteren Ṛigveda-recension*. Beiträge de Bezzenberger, VIII (1884).

3. Les notices de M. Paul Regnaud ont été publiées ici même : *La Mâyâ et le pouvoir créateur des divinités védiques*. Revue de l'Histoire des religions, XII (1885), p. 236. — *Une épithète des dieux dans le Ṛig-veda*, XV (1887), p. 46. — *Le mot védique* ṛita, XVI (1887), p. 25. — *Le caractère et l'origine des jeux de mots védiques*. Ibidem, p. 166. — *Étymologies védiques*, Varuna et Ὀυρανὸς. *Le mot védique* Kratu. XIX (1889), p. 79). Il y a d'excellentes observations dans chacune de ces notices ; mais elles ont un caractère commun qui, dans quelques-unes, s'accentue d'une façon fâcheuse ; elles sont moins des contributions à l'exégèse védique que des expérimentations en faveur du système étymologique particulier de l'auteur.

4. R. Pischel, *Vedica*. Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., XI (1886), p. 111. — F. Bollensen, *Beiträge zur Kritik des Veda*. Ibidem, XLI (1887), p. 494. — Cf. encore Miss Eva Chaning, *On Negative Clauses in the Ṛigveda*. Proceed. Americ. Orient. Soc., May 1886.

5. R. Pischel und K.-F. Geldner, *Vedische Studien. I Heft*. Stuttgart, 1888.

6. Cette signification se trouve, en effet, dans des écrits bouddhiques. Mais, si elle n'y est pas le résultat d'un de ces malentendus si fréquents dans cette littérature, elle a tout l'air d'un développement secondaire, le Gandharva présidant à la puberté et à la menstruation.

par une critique très pénétrante, mais aussi parfois très hardie. Parmi les témérités, je suis obligé de ranger le peu de scrupule qu'éprouve M. P. à admettre certaines licences grammaticales dans la langue védique. C'est ainsi que *nṛ́n* s'emploierait légitimement à peu près pour tous les cas des trois nombres et que, dans une phrase construite sur le modèle : A aime B, comme C (aime) D, C et D pourraient être juxtaposés tous deux à l'accusatif. M. P. appelle cela une attraction. Mais l'attraction peut bien contrarier nos habitude propres ; elle ne saurait être absolument illogique. Pour en être arrivée là, il aurait fallu que la langue védique eût perdu au préalable le sentiment de ses flexions casuelles à l'égal, pour le moins, du latin mérovingien. Dans les cas de ce genre où il n'y a pas d'autre issue et où un nombre suffisant d'exemples parallèles, joint à la facilité même avec laquelle on arriverait à une correction, défend de songer à une corruption du texte, il faudrait du moins, ce semble, admettre une différence de prononciation, différence qui n'aurait pas été rendue par l'orthographe des diascévastes, mais sans laquelle la langue eût [**129**] été inintelligible à ceux-là mêmes qui la parlaient. En passant, on remarquera combien de pareils faits témoignent de la fidélité en quelque sorte aveugle avec laquelle, à partir d'une certaine époque, ces textes nous ont été con, servés. Je n'ai pas besoin d'insister non plus sur un autre résultat qui se dégage de toutes ces études si diverses et parfois si contradictoires, je veux dire notre impuissance à traduire ces documents au vrai sens du mot. Je noterai pourtant une tendance qui leur est commune à toutes et qui n'est pas pour me déplaire : le Veda est considéré de plus en plus comme un livre hindou et l'opinion qui en faisait quelque chose comme le *prayer-book* primitif de la race aryenne, est en train de disparaître. Cette tendance n'est peut-être nulle part plus visible que dans les travaux de ceux qu'on pourrait croire moins disposés à la suivre, ceux qui, comme M. de Bradke, étudient le côté préhistorique des conceptions védiques. Ces dernières recherches dépassent le cadre déjà suffisamment étendu de ce Bulletin. Je ne m'y arrêterai donc pas ; mais du moins je signalerai les précautions toutes nouvelles dont on s'entoure en s'engageant sur ce terrain où, naguère encore, on marchait avec tant d'assurance [1]. — En fait de monographies de divinités particulières, je

1. P. von Bradke, *Beiträge zur altindischen Religions- und Sprachgeschichte*. Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., XL (1886), pp. 347, 655. — *Etymologien*. Zeitschrift de

n'ai à signaler que celle que M. Colinet a consacrée à Puraṃdhi [1], la personnification de l'offrande, quand elle va des hommes aux dieux, et des biens d'en haut, quand elle va des dieux aux hommes. La notice de M. C. [130] fait bien ressortir ces nuances, ainsi que les divers degrés de cette personnification parfois à peine sensible. De plus, en rapprochant le mot de termes comme *udadhi*, *payodhi*, il en a donné une étymologie plus satisfaisante que celles qu'on avait proposées jusqu'ici. — Enfin c'est ici le lieu de mentionner les chrestomathies accompagnées de notes et de glossaires de MM. Hillebrandt et Lanman [2], la première spécialement védique, la seconde embrassant le champ entier de la littérature sanscrite, mais apportant l'une et l'autre d'utiles contributions à l'intelligence des plus vieux monuments. On trouvera notamment dans les aperçus d'histoire littéraire que M. Lanman a placés à la suite de ses extraits, un admirable résumé de l'état actuel de chaque question. Impossible de mieux orienter un débutant et en moins de mots.

Avec les travaux de M. Oldenberg, nous arrivons à la critique générale et à l'histoire du recueil des Hymnes. Depuis longtemps on avait remarqué la pauvreté légendaire du Ṛigveda. On y trouve bien des allusions à des légendes, et aussi des fragments, comme des amorces de récits, mais peu de chose qui approche même de loin d'un récit suivi et intelligible. On dirait que les auteurs de ces chants ont fait la gageure qu'ils ne nous raconteraient rien de leurs dieux ni de leurs héros. Dans un mémoire [3] qui est un modèle de critique ingénieuse et suggestive, M. Oldenberg a repris un certain nombre de ces fragments et, s'appuyant sur les analogies que lui offrait le reste de la littérature et qu'il avait étudiées dans un

Kuhn, VIII (1886), p. 295. — *Einige Bemerkungen über die arische Urzeit*. Festgruss an Böhtlingk (1888), p. 4. — *Beiträge zur Kenntniss der vorhistorichen Entwickelung unseres Sprachstammes*. Giessen, 1888. — *Ueber die arische Alterthumswissenschaft und die Eigenart unseres Sprachstammes*. Giessen, 1888. — F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*. Leipzig, 1888. — Quant aux ouvrages sur l'histoire proethnique des Aryas, comme ceux de MM. Penka et Schrader, ainsi que les observations dont ils ont été l'objet de la part de MM. Max Müller, Sayce, Taylor, Van den Gheyn, etc., ils appartiennent décidément à l'ethnologie.

1. Ph. Colinet, *Puraṃdhi, the Goddess of Abandance in the Ṛig-veda*. Oriental Record, 1889. — Je ne connais que le titre de l'ouvrage de M. H.-W. Willis, *The Cosmology of the Ṛigveda*. London, 1887.

2. A. Hillebrandt, *Vedachrestomathie, mit einem Glossar versehen*. Berlin, 1885. — Ch. R. Lanman, *A Sanskrit Reader, with Vocabulary and Notes. Parts I and II. Text and Vocabulary*. Boston, 1884. *Part III. Notes*. Ibidem, 1889.

3. H. Oldenberg, *Âkhyâna-Hymnen im Ṛigveda*. Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., XXXIX (1885), p. 52.

précédent travail [1], il a fait voir que ces indications énigmatiques étaient bien ce qu'elles paraissent être, des amorces et, en quelque sorte, des témoins de récits qui ont disparu. Certains points saillants de la légende, les temps forts du récit [**131**] et des discours étaient en vers. Ceux-ci ont survécu plus ou moins. Le reste de la narration était en prose, sans rédaction fixée, et a péri. Déjà dans les Brâhmaṇas, qui nous en ont conservé quelques traces, ces remplissages n'offrent plus qu'un rapport éloigné et forcé avec ce qui nous reste de l'original versifié. Il est regrettable que M. Oldenberg n'ait pas étendu ses investigations à la littérature orale de l'Inde moderne. Il y eût trouvé des exemples frappants en confirmation de sa thèse. Saurait-on imaginer un meilleur pendant à l'histoire incohérente et délabrée de Purûravas et d'Urvaçî telle qu'elle est racontée dans le Çatapatha-brâhmaṇa, que certaines légendes du Penjâb que nous a fait connaître M. Temple, celle, par exemple, du râjâ Rasâlû ? Quoi qu'il en soit, la démonstration de M. O., que ce même procédé littéraire a déjà laissé de nombreuses traces dans le livre des Hymnes, paraît incontestable dans son ensemble. On voit aussi du premier coup quelles perspectives elle nous ouvre sur le passé du recueil et quels problèmes soulève l'introduction de ces débris dans une collection qu'en somme on peut appeler liturgique.

D'une portée historique plus variée et plus précise, mais par cela même plus difficiles à résumer, sont les vues développées par le même savant dans un autre mémoire d'un travail tout aussi achevé et infiniment plus riche encore que le précédent [2]. En analysant les données que nous fournissent les Hymnes eux-mêmes, M. O. s'est attaché à établir une chronologie interne entre les auteurs de ces vieux chants [3]. Il montre que les premiers ancêtres, les éponymes de ces familles de poètes, tels qu'Atri, Kaṇva, Bharadvâja, Gotama, ainsi que les rois qui furent leurs patrons, sont déjà dans les plus vieux chants, des figures nébuleuses d'un passé lointain. Il ne fait d'exception que pour un seul (et cette exception même je la regrette), Vasishṭha, le prêtre du roi [**132**] Sudâs, mais aussi le fils de Mitra et de Varuṇa. A ces données premières, les docu-

1. Ibidem, XXXVII (1883), p. 54. Cf. la *Revue*, t. XI, p. 62.

2. H. Oldenberg, *Ueber die Liedverfasser des Ṛigveda. Nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie and über die Geschichte des Rituals*. Ibidem, XLII (1888), p. 199.

3. M. Oldenberg avait déjà examiné quelques-unes des questions traitées ici dans son *Buddha* (1881), p. 399.

ments postérieurs n'ajoutent à peu près rien qui mérite confiance pour la période des Hymnes. D'autre part, ceux-ci ne connaissent pas les noms de Parikshit, de Janamejaya, ni des autres personnages qui tiennent les premiers rôles dans les Brâhmaṇas et, à leur tour, y sont devenus légendaires. C'est que nous avons là les limites entre lesquelles les hymnes ont été non seulement composés, mais réunis successivement en collections de plus en plus larges et, finalement, codifiés dans le recueil qui est notre Saṃhitâ. Ces résultats, dans leurs grandes lignes, ne sont pas tous neufs, et nous aurons l'occasion plus loin d'y faire quelques réserves; mais ils n'avaient pas encore été exposés d'une façon aussi précise ni avec une pareille abondance de preuves jusque dans les moindres détails. Avec eux nous sommes arrivés sur le terrain où, depuis notre dernier Bulletin, la critique du Ṛigveda s'est exercée avec le plus de succès, la question de l'arrangement et de la constitution successive de la Saṃhitâ.

Je n'exprimerai pas de nouveau [1] les douloureux regrets qu'éveille maintenant le nom du savant qui a fait faire ici à la science le pas décisif, ce nom qui revenait régulièrement dans ces comptes rendus associé chaque fois à quelque conquête nouvelle, et qui n'y reparaîtra plus désormais que comme un écho du passé. Grâce aux patientes recherches d'Abel Bergaigne, les principes qui ont été suivis dans l'arrangement du Ṛigveda sont maintenant connus dans toute leur minutieuse diversité. Depuis longtemps on avait reconnu que les livres II à VIII, appartenant chacun à l'une des grandes familles de ṛishis, formaient un groupe à part; que, dans ce groupe, les livres II à VII se distinguaient à leur tour par la répartition de leurs hymnes en séries suivant la divinité invoquée, et que, dans l'intérieur de ces séries, les hymnes étaient rangés en général suivant le nombre de leurs vers dans l'ordre descendant. On avait également reconnu le caractère particulier du livre IX entièrement consacré à Soma [**133**], avec des séries déterminées par la différence du mètre, et la composition complexe de I et de X. Quant à VIII, l'arrangement en était tout à fait obscur et, même dans les livres où l'on entrevoyait une ordonnance plus régulière, il restait un nombre relativement énorme d'exceptions. On s'était aperçu ensuite que le nombre de ces exceptions pouvait être réduit, certains hymnes n'étant que des

1. Cf. la *Revue*, t. XVIII, p. 97.

unités factices, décomposables en unités plus simples, très souvent en strophes de 3 vers ou *tṛcas*. Mais les premières applications de ce procédé paraissaient entachées de beaucoup d'arbitraire et, même après les rectifications et les garanties qu'y avait apportées M. Oldenberg[1], on se trouvait toujours encore en présence, d'une part, d'un résidu considérable rebelle aux règles entrevues, d'autre part, d'un grand nombre de faits que ces règles n'atteignaient pas, et l'aspect d'ensemble du Ṛigveda restait singulièrement confus. M. Pincott avait bien essayé de débrouiller ce chaos ; mais, à ce que l'on savait déjà, il n'avait guère ajouté que des rêveries [2].

Tel était l'état de la question quand Bergaigne la reprit par une heureuse inspiration [3]. Le problème était comme fait pour lui, à la fois restreint quant à ses données premières, et d'une complication extrême. Il s'agissait avant tout de concentrer sur un champ défini ce *labor improbus* qui était toujours à ses ordres et cette merveilleuse sagacité qui était sa faculté maîtresse. Du premier coup il devina que si tant de choses dans le Ṛigveda dépendaient de rapports numériques, le reste devait en dépendre aussi. Il se mit donc avec une patience acharnée à compter dans le recueil tout ce qui était susceptible d'être compté, jusqu'aux syllabes, et il eut la satisfaction d'en être récompensé. Il découvrit ainsi [**134**] que, dans les séries, non seulement les hymnes se suivent selon le nombre décroissant de leurs vers, mais que les hymnes d'un nombre égal de vers sont rangés selon la longueur décroissante du mètre ; que les séries elles-mêmes, déterminées soit par la divinité (livres II à VII, à l'exception des séries d'Agni et d'Indra qui tiennent toujours la tête), soit par le mètre (livre IX), sont rangées, toujours dans l'ordre décroissant, suivant le nombre des hymnes de chaque série et, quand ce nombre est égal ou que les séries se réduisent à un seul hymne, suivant le nombre des vers du premier hymne ou de l'hymne unique ; qu'à leur tour, les livres II à VII se suivent selon le nombre de leurs hymnes tel qu'il est restitué par la critique, mais en comptant dans l'ordre ascendant.

1. Dans la Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch., XXXVIII (1884), p. 439. Cf. la *Revue*, t. XI, p. 51.

2. Cf. la *Revue*, t. XI, p. 51 et les nouvelles observations de M. Pincott, *The first Maṇḍala of the Ṛig-veda*. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Britain and Ireland, XIX (1887), p. 598.

3. A. Bergaigne, *La Saṃhitâ primitive du Ṛig-veda*. Journal asiatique, septembre-octobre 1886. — *Nouvelles recherches sur l'histoire de la Saṃhitâ du Ṛig-veda*. Ibidem, février-mars 1887. — *Note additionnelle*. Ibidem, avril-juin 1887.

Il reconnut ensuite que, dans le livre VIII, le plus difficile de tous, les séries correspondent à des collections émanées d'un même ṛishi ou d'un même groupe de ṛishis; que, dans l'intérieur de ces séries, les hymnes adressés à une même divinité sont juxtaposés et que ces subdivisions à leur tour se suivent d'après le nombre des vers, dans l'ordre décroissant de l'hymne le plus long. Ici encore, il crut voir que les séries étaient rangées primitivement selon le nombre décroissant de leurs hymnes. Dans le livre I, où l'on avait déjà reconnu quinze collections distinctes appartenant à différents ṛishis, il découvrit que ces collections ou séries se partageaient en deux groupes, dont le premier suivait les principes de division du livre VIII, tandis que le second était conforme à ceux des livres II à VII, ses voisins immédiats. Enfin dans le livre X, dont les séries sont également déterminées par le ṛishi traditionnel, il montre que ces séries sont rangées d'après le nombre décroissant des hymnes attribués à un même auteur ou, à nombre égal, d'après le nombre de vers de leur premier ou unique hymne, et que dans l'intérieur de ces séries, c'est encore le nombre décroissant des vers qui règle l'ordre des hymnes. — Ces analyses confirmaient, en le complétant et précisant, ce qu'en partie l'on savait déjà : A une collection primitive, faite d'un coup et sur le même plan, celle des livres II à VII, auxquels il faut joindre peut-être la deuxième partie du livre I, sont [**135**] venus s'ajouter, en tête et en queue, deux suppléments, I (ou la première partie de I) et VIII. Le livre IX, qui est un extrait, a été mis à la suite de cet ensemble, auquel X a été rattaché en dernier lieu. De plus, ces principes de division une fois constatés, il est évident que tout ce qui, dans le texte actuel, y déroge, devenait du coup plus ou moins suspect d'interpolation.

Mais outre la division en livres ou *maṇḍalas*, qui est un produit historique et dont les unités sont antérieures à la formation de la Saṃhitâ, il y en a une autre, toute artificielle, qui a été introduite dans le recueil déjà formé. Ici il ne s'agissait plus de découvrir le principe de la division : faite uniquement en vue de l'étude du texte, celle-ci avait évidemment pour but de partager le recueil en sections égales; d'abord en huit *ashṭakas* ou octoades, qui, à leur tour, comprenaient chacune huit *adhyâyas* ou lectures. Pour obtenir cette égalité, la nouvelle division fit complètement abstraction de l'ancienne, ne respectant que l'intégrité des hymnes et encore, des hymnes tels qu'ils sont dans notre texte,

non tels que les avaient comptés les diascévastes. De ce chef donc, mais de ce chef seul, elle admettait une certaine inégalité. Mais en quoi consistait cette égalité des adhyâyas ? Portait-elle sur le nombre des hymnes, des paragraphes, des vers, des pâdas, des mots, des syllabes ? Après de longs calculs, Bergaigne put démontrer que l'unité qui sert de base à l'adhyâya, est le *praçna*, « la question », et que ces praçnas doivent être reconstitués conformément aux indications que nous a conservées le *Prâtiçâkhya* du Ṛigveda. Ces indications toutefois ne sont pas assez explicites pour ne pas admettre diverses interprétations. Celle à laquelle il crut devoir s'arrêter, l'amena à constater une nouvelle couche d'interpolations postérieures à la division en adhyâyas. Enfin il reconnut qu'une subdivision secondaire des maṇḍalas, celle en *anuvâkas*, analogue à celle en adhyâyas et ayant, comme elle, pour but de partager la saṃhitâ en portions à peu près égales, était fondée sur le nombre des vers. D'après les résultats précédemment admis, il crut que cette nouvelle subdivision était postérieure à celle en adhyâyas et antérieure à son tour à une dernière série d'interpolations.

[136] De ce résumé, qu'il n'a pas dépendu de moi de faire plus court, il ressort déjà que quelques-uns des résultats formulés par Bergaigne ne sauraient être admis sans réserves. Autre chose est, en effet, de découvrir les principes suivis par ces vieux arrangeurs, autre chose de les appliquer à notre tour, et, dans cette dernière tâche, Bergaigne, presque constamment heureux jusque-là, s'est visiblement laissé entraîner. Il a trop prêté aux diascévastes la rigueur et la conséquence de son propre esprit. « Les Hindous, dit-il quelque part, ne font rien par à peu près. » Mon expérience propre m'induirait plutôt à renverser l'axiome et à dire que les Hindous font tout par à peu près. Le compromis est chez eux le fait normal de toute systématisation, et je serais embarrassé de citer un seul de leurs arrangements, une seule de leurs divisions ou de leurs classifications, à commencer par la distribution de leur matériel liturgique entre leurs différents Vedas, où ils seraient restés rigoureusement fidèles aux principes parfois le plus explicitement adoptés. La partie de beaucoup la plus systématique de leurs écritures sacrées, est le rituel tel qu'il est formulé dans les Sûtras. Combien de fois pourtant les commentateurs ne sont-ils pas obligés de prévenir que « l'occasion ou l'analogie a prévalu ici sur l'ordre normal » ? Une fois en possession de la clef de chacune

de ces règles, Bergaigne ne s'est pas demandé si elles ont pu avoir toutes la même force aux yeux de ceux qui les avaient imaginées; si ceux-ci n'ont pas pu y déroger parfois pour divers motifs ; s'il n'y avait pas lieu de leur reconnaître une valeur différente pour les parties anciennes de la Saṃhitâ, que nous devons croire antérieures à l'usage de l'écriture, et pour les parties les plus modernes, où un ordre purement extérieur était peut-être moins nécessaire, parce que l'intervention possible de l'écriture a pu, jusqu'à un certain point, y suppléer. Sans aucune hésitation, il a appliqué ces règles indistinctement avec la même rigueur ; non seulement celles qui, comme la loi des séries divines ou celle du nombre décroissant des vers ne souffrent presque pas d'exceptions ou dont les exceptions, localisées en des endroits particuliers et pour ainsi dire désignés d'avance, sont rendues presque toujours suspectes encore par [**137**] d'autres indices; mais aussi celles qui, comme la règle de la longueur décroissante du mètre, se trouvent violées de la façon parfois la plus inattendue, à travers tout le recueil. Et il arriva ainsi cette chose singulière que lui, qui venait d'écrire trois volumes où le Ṛigveda était étudié comme s'il ne formait qu'un seul bloc, nous le présentait maintenant décollé en petits morceaux en vertu de procédés presque exclusivement numériques. Cette confiance excessive dans les chiffres avait, du reste, une autre cause encore que la peine et la joie qu'il avait eues à les chercher et à les trouver. Pendant ces dernières années il avait bien fait de fructueuses excursions dans le reste de la littérature védique ; mais la connaissance qu'il avait de cette littérature n'en restait pas moins imparfaite et, sur bien des points, en quelque sorte externe. Plus intime, elle lui eût certainement inspiré plus de prudence. C'est ainsi qu'au cours de ces dernières recherches, que malheureusement nous ne connaîtrons jamais dans toute leur étendue, mais dont nous connaissons assez dès maintenant pour pouvoir dire qu'achevées, elles eussent constitué le plus beau de tous ses travaux sur le Veda [1], il a suffi de

1. De ces recherches, nous n'avons encore que le premier chapitre, le seul qu'il ait eu le temps de mettre au net : *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique*. Journal asiatique, janvier 1889. Le reste ne nous est connu jusqu'ici que par un résumé inséré dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, séance du 8 juin 1888, résumé trop sommaire pour permettre d'apprécier dès maintenant le travail à toute sa valeur. D'autres chapitres pourront être restitués d'après ses brouillons, mais ils ne fourniront jamais qu'un fragment du vaste ensemble, dont il s'était tracé le plan : déterminer, dans la mesure du possible, la liturgie et le rituel contem-

[138] l'exploration plus attentive d'un seul traité rituel pour lui faire voir que des motifs d'ordre liturgique ont influé sur l'arrangement de la Saṃhitâ et qu'un bon nombre d'exceptions qu'il avait cru y découvrir n'étaient qu'apparentes. Des faits du même genre ont été signalés par M. Oldenberg. On ne manquera pas d'en trouver encore d'autres, sans compter ceux, de diverse nature, qui nous échapperont peut-être toujours, mais dont il convient pourtant de réserver la possibilité. Cela revient à dire que, même après le travail de Bergaigne, la critique du Ṛigveda n'a pas tellement changé qu'on pourrait le croire et que, dans un très grand nombre de cas, ce sera, comme par le passé, à l'appréciation intrinsèque de chaque difficulté particulière, que reviendra le dernier mot.

Ces réflexions ou d'autres semblables ont certainement dû venir à l'esprit de tout lecteur compétent du beau travail de Bergaigne. Mais il n'aurait servi à rien de les présenter, comme il vient d'être fait ici, d'une façon générale. Il fallait entrer dans le détail de chaque question et refaire, à d'autres points de vue, une partie du moins de ces laborieux calculs. Le seul qui ait eu ce courage est M. Oldenberg. Ses premières objections portèrent sur les conclusions de Bergaigne relatives à la division en adhyâyas [1]. Ces conclusions, il les repousse d'abord pour des raisons générales: il n'est pas admissible, selon lui, que des interpolations aient pu être faites postérieurement à une division aussi moderne que celle en adhyâyas. Ces raisons, je l'avoue, me touchent peu. Que la division est moderne, cela ne fait pas doute, puisque ses auteurs avaient déjà perdu la clef de l'arrangement primitif et qu'elle porte

porains des hymnes. La partie élaborée du travail est basée sur un dépouillement du *Çrautasûtra* d'Âçvalâyana. Dans le premier chapitre, après des observations préliminaires sur l'affectation liturgique spéciale de certains mètres et de certaines combinaisons de mètres, il montre qu'un assez grand nombre d'hymnes du Ṛig-veda sont en réalité des collections de vers indépendants et destinés dès l'origine pour l'usage auquel ils sont restés affectés dans le rituel postérieur. Pourtant, ici encore, il y a des réserves à faire. Il est extrêmement douteux, par exemple, que les vers de tel hymne ancien aient été composés pour servir de *yâjyâs* et d'*anuvâkyâs* à l'*Agnîshomîyapaçu* qui, plus tard, est partie intégrante de tout *somayâga*. Si le sacrifice du soma, tel que le célébraient les auteurs des hymnes, avait déjà compris régulièrement un sacrifice animal, il semble que nous en saurions bien quelque chose de plus, d'une façon ou d'une autre.

1. H. Oldenberg, *Die Adhyâyatheilung des Ṛigveda*. Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft, XLI (1887), p. 508.— Cf. la réponse de Bergaigne, *La division en adhyâyas du Ṛigveda*. Journ. Asiat., novembre-décembre 1887, et la réplique de M. Oldenberg, *Noch einmal die Adhyâyatheilung des Ṛigveda*, Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch., XLII (1888), p. 362, avec le post-scriptum si sincèrement ému de la p. 491.

sur un recueil dont l'ordonnance est profondément troublée, ce qui, selon moi, suppose *ipso facto* la codification écrite. Je ne conclurais pourtant pas pour cela à l'impossibilité d'additions encore plus tardives, car, comme on [**139**] le verra tout à l'heure, je tiens la Saṃhitâ en général pour plus moderne que ne la fait M. Oldenberg. D'ailleurs même en passant avec M. O. sur les quelques menues irrégularités que ses calculs ne parviennent pas non plus à écarter, il reste toujours le fait d'une addition, selon moi, indéniable, celle des *Vâlakhilyas*. Car si une chose doit être prise à la rigueur, c'est bien cette division tout arbitraire en adhyâyas. « Qu'est-ce, a dit Bergaigne, que des huitièmes qui ne seraient pas des huitièmes, et des soixante-quatrièmes qui ne seraient pas des soixante-quatrièmes ? » Mais, sans me rendre aux considérations générales de M. O., je suis obligé de me rendre à ses calculs et de lui donner raison quant aux faits. Je crois qu'il a mieux interprété les indications ainsi que les réticences du Prâtiçâkhya à propos du praçna, que sa manière de compter se vérifie mieux, qu'elle est plus conforme aux faits que présente la Saṃhitâ, plus conforme aussi à ce que nous savons d'ailleurs des habitudes des Hindous, et que, sauf les Vâlakhilyas, il n'y a plus eu, à proprement parler, d'interpolations après la division en adhyâyas, ce qui entraîne une conséquence toute semblable pour la division bien moins rigoureuse en anuvâkas. Restent les additions anciennes révélées par l'arrangement des maṇḍalas. Celles-ci ont été soumises à leur tour par M. O. à un examen minutieux, une à une, en suivant pas à pas les lois trouvées par Bergaigne. Ces lois sont confirmées ; mais elles ne sont plus appliquées avec la même rigueur uniforme ; les exceptions ne sont pas seulement comptées ; elles sont aussi pesées et elles ne vont plus toutes, indistinctement, grossir la liste des interpolations. Le résultat est une Saṃhitâ primitive sensiblement différente ; le dessin du livre VIII notamment est tout autre. Le détail pourra être contesté et le sera sans doute, d'autant plus que la critique de M. O., tout en tenant compte de plus de faits et laissant plus de questions ouvertes, poursuit davantage la nuance et offre plus de prise à l'appréciation individuelle. Mais l'ensemble paraît solide, et j'imagine que Bergaigne, devenu plus circonspect après l'expérience acquise dans ses dernières recherches, serait maintenant le premier à le reconnaître.

[**140**] Cet examen est le sujet d'un des chapitres du volume de

Prolégomènes dans lequel M. O. établit et discute les bases d'une nouvelle édition entreprise par lui du texte du Ṛigveda[1]. Toutes les questions qui se rattachent à la critique générale de ce vieux monument sont traitées dans ce beau travail avec une prudence et une ampleur d'information vraiment admirables. Les indices que fournit la métrique pour le rétablissement du texte primitif, y sont analysés avec un détail minutieux, mais en même temps réduits à leur juste valeur, et toute cette étude est, en quelque sorte, renouvelée par le soin que met l'auteur à saisir les traces du rythme, de l'accent d'intensité, dont la tradition avait péri bien avant l'établissement de la notation purement tonique de nos manuscrits, et qui sont pourtant seules capables de rendre compte d'un grand nombre de faits étranges et d'apparentes irrégularités. L'histoire du texte des Hymnes dans les autres Vedas, dans les Brâhmaṇas, les variantes innombrables qu'il y affecte, ont été étudiées avec la même patience ingénieuse, et la supériorité, dans la grande majorité des cas, de la tradition du Ṛigveda, a été établie de la façon la plus convaincante. Comme l'a remarqué fort justement M. O., cette supériorité paraît avoir été reconnue déjà par les docteurs védiques, car l'influence des leçons du Ṛigveda est allée toujours en grandissant : elles présentent moins de variantes dans les textes des autres Vedas, à mesure que ces textes sont plus jeunes[2]. On remarquera à ce propos ses belles observations sur le Yajurveda, en particulier sur l'arrangement de celui des Taittirîyas, qui éclairent d'une lumière si neuve l'histoire de ce recueil. M. O. examine ensuite l'orthographe ou, pour me servir du terme qu'il estime plus exact, l'orthoépie des diascévastes, et cette étude, jointe aux précédentes, nous permet d'apprécier par avance dans quelle juste [**141**] mesure il compte, dans son édition, se conformer à la tradition ou rompre avec elle. C'est à l'œuvre de ces diascévastes que se rattachent de près les *çâkhâs* ou « branches », c'est-à-dire les diverses recensions du Ṛigveda. M. O. n'a pas eu de peine à établir que ces çâkhâs, celles du moins dont nous savons quelque chose, les Çâkalas (notre texte) et les Vâshkalas, ne sauraient être

1. *Die Hymnen des Ṛigveda, herausgegeben von Hermann Oldenberg. Band I. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena.* Berlin, 1888.

2. Cette observation est pleinement confirmée par ce qui s'est passé à des époques encore plus basses. Il n'est pas rare que les Sûtras, surtout dans leurs dernières sections, les *dharma* ou *gṛihya-sûtras*, abandonnent les leçons de leur propre Veda pour celles du Ṛik et, chez les commentateurs, c'est même parfois devenu la règle.

comparées à celles du Yajurveda, qui étaient séparées par des différences bien autrement profondes. La Saṃhitâ des Vâshkalas ne nous est pas parvenue ; mais il est très peu probable qu'elle eût ajouté beaucoup à ce que révèle l'examen de notre unique texte [1]. Un dernier chapitre est consacré à ce que les documents les plus récents de la littérature védique, les Sûtras, nous apprennent par rapport au texte des Hymnes.

De cette belle et forte étude s'est dégagée, pour M. O., une tradition du Ṛigveda peut-être un peu idéale et dont il n'approche qu'avec une grande révérence. Pour lui, non seulement les éléments du recueil, mais le recueil lui-même, à peu de chose près tel que nous l'avons, est antérieur à tout le reste de la littérature védique, et cette tradition si ferme aurait été entièrement orale. C'est ici que j'ai le regret de ne plus pouvoir le suivre. Je suis aussi convaincu que lui de l'antiquité exceptionnelle de toute la masse de ces vieilles prières, et j'ai eu plus d'une fois, ici et ailleurs, l'occasion de l'affirmer. Mes raisons aussi sont en partie les mêmes ; avant tout, le fait que la littérature rituelle, d'un bout à l'autre, puise dans la totalité des Hymnes comme en un fonds commun, sans aucun souci de leurs vieilles divisions ni de leur provenance diverse, pour en tirer, de toutes pièces, les éléments d'une liturgie nouvelle appropriée à un cérémonial nouveau. En effet, ni l'antiquité incontestable des actes essentiels de ces rites, ni la bonne conservation qui a été le privilège jusqu'à la fin des parties principales de la liturgie du soma, ne doivent faire oublier la grande différence qui, sous ce rapport, sépare les Hymnes de la littérature rituelle, et je sais gré à M. O. d'avoir cette fois mis en pleine lumière ce côté de la question que ses précédentes publications avaient trop laissé dans l'ombre. Par contre, je suis tout

1. M. Peterson a pu examiner sommairement les deux manuscrits, qui prétendent donner le texte d'une Çakhâ secondaire, celle des Çâṅkhâyanas. Les différences paraissent ne porter que sur ces appendices appelés *Khilas*, qui se trouvent en nombre variable dans tous les MSS. Un seul, celui des Vâlakhilyas, a réussi à la fin à forcer la barrière et à prendre pied dans notre Saṃhitâ. *P. Peterson, A second Report of operations in search of Sanskrit MSS. in the Bombay circle*. Journ. of the Roy. As. Soc. Bombay Branch., t. XVII (1884). Extra number, p. 3. — Pour la question des Çâkhâs védiques en général, cf. R. Simon, *Beiträge zur Kenntniss der Vedischen Schulen*. Kiel, 1889. Ce travail, qui a pour base l'introduction du commentaire de Râmakṛishṇa sur le Pâraskaragṛihyasûtra, donne en outre un bon relevé des données du Caraṇavyûha et des Purâṇas. Malheureusement, l'auteur n'a pas tenu compte, pour les Çâkhâs du Ṛigveda, des quelques renseignements que nous donnent les Çrautasûtras et les Anukramaṇîs.

aussi convaincu qu'un recueil plus ou moins semblable au nôtre suppose le secours de l'écriture. Si j'ai déjà quelque peine à me figurer sans ce secours, je ne dis pas la transmission, mais la formation de la Saṃhitâ primitive avec son ordonnance régulière, je ne comprends plus ni l'une ni l'autre s'effectuant d'une façon purement orale pour une collection comme la nôtre, où tout fil conducteur a disparu. Quelle a été la destinée du Ṛigveda pendant la période qui a suivi la formation de cette première Saṃhitâ, quan d il n'y avait encore ni Çâkalas ni Vâshkalas, mais que déjà la propriété des Hymnes avait cessé d'être divisée entre les grandes familles sacerdotales, période pendant laquelle se sont formés les suppléments incorporés ensuite à notre recueil, et vers la fin de laquelle nous pouvons aussi placer la constitution des autres Vedas ? Nous n'en savons malheureusement rien ou presque rien. Tout ce qu'il est permis de dire, c'est que les porteurs de cette tradition, les *bahvṛicas*, comme on les appelait, « les hommes aux nombreuses ṛics », formaient une unité professionnelle, mais qu'il y avait aussi parmi eux une certaine diversité. C'est ainsi que le Çatapathabrâhmaṇa nous apprend que l'hymne X, 95, qui compte aujourd'hui 18 vers, n'en avait que 15 « chez (certains) bahvṛicas », et il est pourtant bien difficile d'admettre que trois vers de l'hymne soient plus jeunes que le Çatapathabrâhmaṇa [1]. [**143**] Un seul point me paraît évident, d'une évidence, qui, je l'avoue, ne s'appuie guère que sur des raisons *a priori*, mais contre laquelle ne saurait pas non plus prévaloir à mes yeux un concours d'arguments purement négatifs : c'est que tout cela n'a été réuni et tant bien que mal mis en ordre, que le jour où l'on a pu s'aider de l'écriture. A partir de ce moment, le Ṛigveda fut codifié [2]. Je ne puis pas me le figurer

1. L'hymne, avec ses dix-huit vers, n'est pas à sa place dans la Saṃhitâ ; mais il n'y serait pas non plus avec quinze. Régulièrement il ne devrait en avoir que treize ou quatorze.

2. Ce n'est qu'ainsi que je m'explique le fait de tous ces vers qui sont restés flottants autour de la Saṃhitâ sans parvenir à y entrer. M. O. attribue ce fait au sentiment juste qu'auraient eu les diascévastes de ce qui est ou n'est pas « au niveau de la dignité védique ». Je me méfie un peu de ce sentiment-là ; je croirais plutôt que si ces tard venus sont restés dehors, c'est que la codification écrite était faite. Pour les *Mahânâmnîs*, ainsi que l'a justement reconnu M. O., le cas est différent; car elles sont incontestablement anciennes et, à tous les titres, auraient droit à figurer dans la Saṃhitâ, à laquelle elles paraissent d'ailleurs avoir été jadis adjointes. Elles auront fini par en être définitivement séparées parce qu'elles avaient été enregistrées par les Ṛigvédins encore ailleurs, dans l'*Âraṇyaka*, où elles auront paru mieux à leur place pour des raisons pratiques.

à l'état où M. O. semble nous le présenter, quelque chose comme un volume oral tout relié [1].

[144] Heureusement pour les dimensions de ce Bulletin, je puis être plus court pour les travaux relatifs au reste de la littérature védique, où n'ont pas été soulevées des questions aussi complexes de critique générale. M. Lindner a édité le texte du *Kaushîtaki-brâhmaṇa* [2], qui est, avec l'Aitareya-brâhmaṇa, le seul représentant de cette classe d'écrits pour le Ṛigveda. Le Çrautasûtra (c'est-à-dire le manuel rituel et liturgique) de cette même école a été publié par M. Hillebrandt [3]. Enfin nous devons à M. Macdonell l'ancien inventaire de la Saṃhitâ, la *Sarvânukramaṇî* de Kâtyâyana, ainsi que l'*Anuvâkânukramaṇî* (décompte des anuvâkas) attribuée à Çaunaka, avec de copieux extraits du commentaire de Shaḍguruçishya et d'excellents Index [4]. Dans l'Introduction et dans les Notes, l'éditeur a réuni à peu près tout ce que l'on sait actuellement sur ces vieux répertoires du Ṛigveda, en partie encore inédits, qui se

1. Les Grecs d'Alexandre trouvèrent les Indiens en possession de l'écriture. C'est aussi vers la fin du quatrième siècle avant Jésus-Christ, que se seraient formés les alphabets d'Açoka, d'après les recherches de M. Halévy. D'une façon générale et avec la marge que comporte toute détermination de ce genre, les résultats paléographiques de ces recherches me paraissent toujours encore aussi bien fondés qu'il y a cinq ans, sans que j'accepte pour cela, aujourd'hui plus qu'alors, les conclusions de ce savant relativement à la date de *composition* des Vedas (cf. la *Revue*, t. XI, p. 168, et P. Regnaud, *Les Vedas et la Paléographie à propos d'un récent article de M. Halévy*. Ibidem, t. XII, p. 334). On peut donc admettre comme certain qu'on savait écrire dans l'Inde au milieu du quatrième siècle avant notre ère, et, s'il était démontré qu'on ne le savait pas auparavant, il faudrait bien, selon moi, s'accommoder de cette date limite pour la *codification* des Vedas. Mais cette démonstration est-elle faite ? Rien ne prouve que l'Inde ait débuté par les alphabets d'Açoka, ni qu'avant d'écrire sur la pierre, on n'y ait pas employé d'autres matériaux. Le témoignage de Néarque, qui mentionne à cet effet l'usage d'une sorte de feutre, prouverait même le contraire. Cette codification écrite du Ṛigveda n'implique pas d'ailleurs l'usage courant de l'écriture, ni même l'existence de manuscrits proprement dits de la Saṃhitâ. Il suffisait, à la rigueur, qu'on pût en établir par écrit des répertoires. Encore au onzième siècle, Albiruni entendait dire que les Vedas avaient été mis par écrit pour la première fois, tout récemment, au Cachemir (trad. Sachau, I, p. 126), et il a pu en être ainsi pendant longtemps. On n'écrivait guère les Vedas et pourtant l'écriture n'était pas étrangère à leur conservation. C'est tout ce que je demande pour l'époque de leur compilation.

2. B. Lindner, *Das Kaushîtaki Brâhmaṇa, herausgegeben und uebersetzt*. I. Text. Iena, 1887.

3. A. Hillebrandt, *The Çrauta Sûtra of Çâṅkhâyana*, fascic. 1-6. Calcutta, 1885-1886 (Bibliotheca Indica). Reste à paraître la fin de l'Index.

4. A. A. Macdonell, *Kâtyâyana's Sarvânukramaṇî of the Ṛig-veda, with extracts from Shaḍguruçishya's Commentary intitled Vedârthadîpikâ. Edited with Critical Notes and Appendices*. Oxford, 1886. Forme vol. I, part IV de l'Aryan Series des Anecdota Oxoniensia.

rattachent aux noms de Kâtyâyana et de Çaunaka. — Deux répertoires semblables de la Saṃhitâ d'une école éteinte du Sâmaveda, celle des Naigeyas, ont été publiés avec un savant commentaire par M. Weber [1].

Pour l'Atharvaveda, le travail a porté principalement sur l'interprétation. M. Weber, à qui l'on devait déjà la traduction des livres I, II et XIV de la Saṃhitâ (Ind. Stud., t. IV, XIII et V), y a ajouté celle du livre III accompagnée d'un riche appareil de notes et d'éclaircissements [2], et M. Florenz a commencé celle [**145**] du livre VI [3]. M. Grill a publié une deuxième édition soigneusement revue et en grande partie remaniée de sa traduction d'hymnes choisis [4]. Avec sa grande science des antiquités hindoues et son admirable clarté, M. Roth a interprété de la façon la plus heureuse quelques passages isolés, tous intéressants par le jour qu'ils jettent sur les croyances et les coutumes de ces temps reculés [5]. Enfin M. Bloomfield, grâce à sa rare connaissance du rituel de ce Veda, notamment du *Kauçikasûtra*, dont il prépare une édition, a rétabli le sens et la véritable portée de plusieurs de ces hymnes, dont les *realia* sont parfois si embarrassants [6].

L'édition de la *Taittirîya-Saṃhitâ* du Yajurveda noir avec le commentaire de Mâdhava Acârya, qui se publie sous les auspices de la Société Asiatique du Bengale, n'a progressé que de deux fascicules contenant à peu près la moitié du livre V [7]. Quant à celle du *Brâhmaṇa* correspondant, dont M. Râjendralâl Mitra est resté

1. A. Weber, *Die beiden Anukramaṇî der Naigeya-schule der Sâmaveda saṃhitâ*. Ind. Stud., XVIII (1885) p. 315.

2. A. Weber, *Drittes Buch der Atharva-saṃhitâ*. Ind. Stud., XVII (1885), p. 177.

3. C. A. Florenz, *Das 6te Buch der Atharvaveda-saṃhitâ, uebersetzt und erklärt. I. Theil : Hymne 1-50*. Göttingen, 1887.

4. Grill, *Hundert Lieder des Atharva-veda, uebersetzt und mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen versehen. Zweite völlig neubearbeitete Auflage*. Stuttgart, 1889. La première édition est de 1879.

5. R. Roth, *Proben einer Uebersetzung des Atharvaveda*. Festgruss an Böhtlingk. Stuttgart, 1888, p. 95.

6. M. Bloomfield, *On the Position of the Vaitâna-sûtra in the Literature of the Atharva-Veda*. Proceed. Amer. Or. Soc., October 1884. — *On some Vedic Derivatives of the root* praç « *ask* », *hitherto misunderstood*. Ibidem. May 1885. — *Three Hymns of the first Book of the Atharva-veda*. Ibidem. May 1886. — *Two Hymns of Atharva-veda*. Ibidem. October 1886. — *Seven Hymns of the Atharva-veda*. Amer. Journ. of Philology, 1886. — Jayanya-*charm and* Apacit-*hymns of the Atharva-veda*. — *So-called Fire-ordeal hymns of the same*. Proceed. Amer. Or. Soc., October 1887.

7. *The Saṃhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Âcârya. Edited by Maheçacandra Nyâyaratna*, fascic. 33 et 34 (I et II du Ve volume). Calcutta, 1884-1887 (Bibliotheca Indica).

seul chargé, il faut renoncer sans doute à la voir jamais complétée, après les dix-huit années que le troisième et dernier volume attend la fin de l'index, le titre et l'introduction[1]. [146] Le *Sûtra* qui traite du rituel de ce Veda, est également resté enrayé après l'achèvement du deuxième volume (livres VIII-XIV), par suite de l'insuffisance des manuscrits du commentaire[2]. Par contre, M. Schroeder a mené à bonne fin la *Saṃhitâ* d'une autre branche du Yajus noir, celle des Maitrâyaṇîyas [3]. L'index des commencements de vers et de chapitres avec leur concordance dans les autres Vedas, est à certains égards le plus complet que nous ayons. Pour le Yajurveda blanc, M. Eggeling a ajouté un deuxième volume à sa belle traduction du *Çatapatha-brâhmaṇa*[4], à laquelle ne peut s'attacher qu'un reproche, le doute de la voir jamais achevée. A M. Schwab, nous devons une monographie complète du sacrifice animal, basée en première ligne sur les textes du Yajus noir, mais pour laquelle toute la littérature rituelle accessible, tant imprimée qu'inédite, a été mise à contribution [5]. En traitant du sacrifice particulièrement solennel du cheval, M. Hillebrandt s'est attaché avant tout à faire ressortir les traces, encore visibles dans le rituel, de l'ancienne signification nationale de ce rite, de la participation de la communauté aux actes du sacrifice et aux fruits qu'il doit procurer [6]. L'observation est juste ; mais elle s'appliquerait encore ailleurs. D'une part, l'Açavamedha, comme tout autre sacrifice, se fait au profit [147] d'un *yajamâna*, d'un individu qui en fait les frais, et,

1. *The Taittirîya Brâhmaṇa of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Sâyaṇa Âcârya. Edited by Râjendralâla Mitra with the assistance of several learned Paṇḍits.* Vol. I-III. Calcutta, 1859-1870 (Bibliotheca Indica).

2. R. Garbe, *The Çrauta Sûtra of Âpastamba, belonging to the Taittirîyâ Saṃhitâ, with the Commentary of Rudradatta.* Vol. I et II. Calcutta, 1882-1885 (Bibliotheca Indica). — Pour le Gṛihyasûtra, voir plus loin.

3. L. von Schroeder, *Mâitrâyaṇî-Saṃhitâ. Buch I-IV.* Leipzig, 1881-1886. — Cf. W. D. Whitney, *Notes on Part IV of Schroeder's Maitrâyaṇî-Saṃhitâ.* Proceed. Amer. Or. Soc., October 1887. — B. Delbrück, *Conjecturen zur Maitrâyaṇî-Saṃhitâ.* Festgruss an Böhtlingk, 1888, p. 23.

4. J. Eggeling, *The Çatapatha-Brâhmaṇa according to the text of the Mâdhyandina School, translated. Part II, Books III and IV.* Oxford, 1885. Forme le t. XXVI des Sacred Books of the East. — Une nouvelle édition du Prâtiçâkhya du Yajurveda blanc, avec le commentaire d'Uvaṭa et les divers pariçishṭas ou suppléments, est en cours de publication à Bénarès : Paṇḍit Yugalkiçora Pâṭhaka, *Kâtyâyana's Prâtiçâkhya of the White Yajur-Veda, with the Commentary of Uvaṭa,* fascic. I-V. Bénarès, 1883-1886. Benares Sanskrit Series.

5. J. Schwab, *Das altindische Thieropfer mit Benützung handschriftlicher Quellen.* Erlangen, 1886.

6. A. Hillebrandt, *National Opfer in Alt-Indien.* Festgruss an Böhtlingk (1888), p. 40.

d'autre part, le yajamâna agit pour sa famille, pour sa maison entière, qui est presque toujours plus ou moins associée à ses actes et aux bénéfices qui en découlent. Si le yajamâna est un roi, sa maison se confond avec la tribu. Ainsi en est-il au Râjasûya, au Vâjapeya, à plusieurs kâmyeshṭis, quand c'est un chef qui les célèbre, où nous voyons des courses de chars et d'autres réjouissances publiques accompagner le sacrifice. Dans le même ordre d'idées rentre la notice que M. Lindner a consacrée à l'*âgrayaṇa*, l'offrande des prémices de la moisson [1]. Lui aussi s'est proposé de montrer comme, sous le symbolisme abstrait et thaumaturgique de la théorie sacerdotale, qui a imprimé au sacrifice védique un caractère si étrange, se devinent encore des rites plus étroitement liés à la vie réelle, d'un aspect pour nous plus familier, plus conforme à ce que nous trouvons ailleurs chez les peuples de la même parenté. Tel est resté d'ailleurs, jusqu'à la fin, le caractère des rites domestiques. Les écrits qui traitent de ceux-ci, les *gṛihyasûtras*, étaient tous à l'origine des appendices, des sections plus ou moins indépendantes d'un *Çrauta-* ou *Kalpasûtra*, d'un sûtra du grand rituel, et plusieurs ont conservé cette place jusqu'à nos jours. Dans ce nombre est celui des *Âpastambas*, qui fait partie encore maintenant du corps d'écrits rituel de cette école du Yajus noir, et dont le texte a été publié récemment par M. Winternitz [2]. D'autres ont survécu isolément, comme celui de *Gobhila*, dont l'édition, due à M. Knauer, a été complétée de sa seconde partie comprenant la traduction, une longue introduction, les suppléments et les notes [3]. La collection [148] aussi complète que possible de ces sûtras est en train d'être traduite par M. Oldenberg dans les *Sacred Books of the East*, où MM. Bühler et Jolly avaient déjà publié leurs versions des principaux textes d'une classe d'écrits très voisine, les *Dharmasûtras*. La partie mise au jour comprend les sûtras domes-

1. Br. Linder, *Das indische Ernteopfer*. Ibidem, p. 79.— Une explication des termes techniques du rituel, qui est une véritable exposition sous forme de vocabulaire (par ordre de matière, non alphabétique), a été publiée sous le titre de *Çrautapadârthanirvacana* dans la revue mensuelle de Bénarès, le Paṇḍit, t. IV-XI, 1882-1887.

2. M. Winternitz, *The Âpastambîya Gṛihyasûtra, with Extracts from the Commentaries of Haradatta and Sudarçanârya*. Vienna, 1887. — Il en est de même du *Hiraṇyakeçigṛihyasûtra*, qui appartient également au Yajus noir et dont M. Kirste est occupé en ce moment même à publier le texte.

3. Fr. Knauer, *Das Gobhilagṛihyasûtra, herausgegeben und übersetzt. Zweites Heft. Uebersetzung nebst Einleitung*. Dorpat, 1887. — Ce texte se rattache au Sâmaveda; mais on n'a que des renseignements rares et peu précis sur le çrautasûtra correspondant, tandis que le gṛihyasûtra est resté largement en usage, notamment au Bengale.

tiques de Çâṅkhâyana, d'Âçvalâyana, de Pâraskara et de Khâdira, ce dernier accompagné du texte original jusque-là inédit [1]. C'est un admirable travail, où le traducteur a su être neuf même dans les parties pour lesquelles il avait eu d'excellents devanciers. Enfin, il convient de mentionner avec reconnaissance la dernière contribution du vétéran qui a frayé la voie sur ce domaine, l'*Index* de Friedrich Stenzler pour quatre de ces textes, dont deux ont été édités, mais qui tous avaient été préparés par lui [2].

Il a déjà été question plus haut des pages magistrales que M. Oldenberg a consacrées, en passant, dans ses *Prolégomènes*, à quelques-uns des problèmes que soulève l'histoire générale de cette littérature plus jeune que la Ṛigveda-Saṃhitâ. En dehors de ce beau travail, je n'ai à signaler sur la matière que les précieux renseignements contenus dans le dernier *Report* de M. Bhandarkar, entre autres ses observations si justes sur les restrictions qu'il convient d'apporter aux définitions courantes des divers Vedas : Veda du hotṛi, Veda de l'adhvaryu, Veda du sâmaga, ou encore : recueil des vers récités, recueil des vers chantés, recueil des formules en prose [3]. Comme toutes les [149] classifications hindoues, celle-ci est loin d'être si simple, et elle a donné déjà bien du mal aux exégètes hindous, comme on peut le voir dans l'introduction du commentaire de Mâdhava sur la Taittirîya-Saṃhitâ. On lira aussi avec intérêt la description un peu complaisante parfois et sujette à caution, qu'un Hindou lettré, M. R. C. Dutt, a faite dans la *Calcutta Review*, de la vie sociale et de la civilisation de l'Inde pendant la période védique [4]. — La langue dans laquelle sont écrits les plus anciens monuments de cette littérature, a été savamment

1. H. Oldenberg, *The Gṛihya-Sûtras, Rules of Vedic Domestic Ceremonies, translated. Part I.* Oxford, 1886. Forme le t. XXIX des Sacred Books of the East.

2. A. Fr. Stenzler, *Wortverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâṅkhâyana und Gobhila.* Leipzig, 1886. Forme le n° 1 du t. IX des Abhandl. für die Kunde der Morgenlandes.

3. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, *Report on the Search of Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883-84*, Bombay, 1887, p. 37. — La bibliographie védique s'est enrichie en outre de deux instruments excellents, le nouveau catalogue de Berlin et celui de l'India Office : A. Weber, *Verzeichniss der Sanskṛit und Prâkṛit Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band, erste Abtheilung.* Berlin, 1886. — J. Eggeling, *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part I. Vedic Manuscripts.* London, 1887.

4. R. C. Dutt, *Social Life of the Hindus in the Ṛig-veda Period.* Calcutta Rev. July 1887. — *Hindu Civilisation of the Brâhmana Period.* Ibidem. October 1887 and January 1888. — M. Dutt est l'auteur d'une traduction en bengalî du Ṛigveda, publiée sous les auspices du gouvernement anglo-indien.

étudiée, jusque dans ses moindres habitudes, par M. Delbrück [1]. L'édition commentée du *Nirukta* de Yâska, le plus ancien document de l'exégèse indigène, a fait de grands progrès et approche de la fin [2].

De toutes les disciplines hindoues, la spéculation philosophique est, après le rituel, celle qui se rattache le plus directement au Veda. Non seulement on la trouve dans les Brâhmaṇas, qui en comprennent les premiers traités *ex professo*, les anciennes *Upanishads*, mais on peut la suivre jusque dans les hymnes du Ṛigveda. Et, dans cette longue carrière, ce ne sont pas seulement les mêmes problèmes qu'a poursuivis l'esprit hindou ; il leur a donné aussi, en somme, les mêmes solutions. M. Bourquin a été vivement frappé de cette continuité, et il s'est proposé de la mettre en pleine lumière. Malheureusement la tâche était bien au-dessus de ses forces. Il y a de bonnes choses dans sa thèse [3], [150] parce qu'au fond il y a une idée vraie; mais, dans l'exécution, cette idée est devenue informe. Sous prétexte de tout rapprocher, il brouille tout. Les siècles ont leur physionomie, même dans l'Inde, et ce n'est pas leur faute si M. Bourquin ne le voit pas. Mieux informé, M. Scherman, que le même problème a tenté, s'est montré plus circonspect. Il s'est prescrit des limites plus restreintes, où les rapprochements avaient chance d'être plus fructueux: l'examen comparatif des hymnes philosophiques du Ṛig- et de l'Atharva-veda et des doctrines des Upanishads anciennes, et il a produit ainsi une étude sérieuse qu'on consultera avec profit [4]. Je regrette seulement qu'il ait trop facilement conclu de la similitude des doctrines à l'égalité d'âge des documents (surtout pour ceux du Ṛigveda) qui les renferment. M. le colonel Jacob, à qui on devait déjà d'excellentes notes critiques sur la *Mahânârâyaṇa* (ou *Yâjñikî*) *Upanishad*, qui est ajoutée en appendice (khila) à la fin du *Taittirîya Âraṇyaka* (X^e livre), a publié le texte de ce traité sous la forme, inédite

1. B. Delbrück, *Altindische Syntax*. Halle, 1888. — Il faut y joindre maintenant la nouvelle édition de la grammaire de M. W.-D. Whitney, la première qui ait fait la juste part à l'ancienne langue, *A Sanskrit Grammar, including both the Classical language, and the Older dialects, of Veda and Brâhmaṇa. Second (revised and extended) Edition*. Leipzig, 1889.

2. Paṇḍit Satyavrata Sâmaçramî, *The Nirukta with Commentaries*, vol. I-III et VI, fascic. I-IV. Calcutta, 1880-1887 (Biblioth. Indica). La partie publiée va jusqu'à la fin de la p. 193 de l'édition de M. Roth.

3. A. Bourquin, *Le Panthéisme dans les Vedas*. Paris, 1885.

4. Scherman, *Philosophische Hymnen aus der Ṛig- und Atharva-veda-Sanhitâ verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads*. Strassburg, 1887.

jusqu'ici, qu'il a reçue dans la littérature de l'Atharva-veda [1]. Il y a joint le commentaire, également inconnu jusqu'ici, de *Nârâyaṇa*. Dans cette rédaction, l'Upanishad présente, à un plus haut degré encore que dans le Yajurveda, cet étrange syncrétisme où toutes les dévotions sectaires sont venues s'amalgamer avec des formules plus anciennes. Ce caractère sectaire et moderne est encore plus prononcé, s'il se peut, dans trois autres écrits de cette classe publiés par le même savant [2]. Par contre, c'est aux Upanishads anciennes que nous sommes ramenés avec MM. Whitney et [151] de Harlez. Le premier a soumis à une critique fondée, mais sévère, la traduction des principaux de ces textes, publiée par M. Max Müller dans les *Sacred Books* [3]. On lui doit, de plus, une excellente analyse de la *Kaṭha Upanishad*, où, après avoir retracé les diverses conceptions des Hindous relatives à la vie future, il a étudié les origines de leur doctrine de la métempsycose [4]. Toute l'exposition est d'une remarquable clarté ; je me demande seulement si M. Whitney, fort enclin au *nil admirari*, a rendu pleine justice aux efforts de cette pensée encore inexpérimentée, mais qui arrive parfois à s'exprimer avec une singulière vigueur. De son côté, M. de Harlez a donné une traduction de la *Kaushîtaki Upanishad*, ainsi que de l'un des deux chapitres [5] de l'*Anubhûtiprakâça*, où Vidyâraṇya Svâmin a tantôt résumé, tantôt paraphrasé à son point de vue l'objet et le contenu de l'Upanishad [6]. Malheureusement, la

1. Colonel G. A. Jacob, *The Mahânârâyaṇa Upanishad of the Atharva-veda, with the Dîpikâ of Nârâyaṇa*. Bombay, 1888. Forme le numéro XXXV de la Bombay Sanskrit Series.

2. Le même, *The Vâsudeva and Gopîcandana Upanishads*. Ind. Antiq., XVI (1887), p. 84. — *The Mṛityulâṅgala Upanishad*. Ibidem, p. 286. (Ce dernier texte avait déjà été publié par feu Burnell. Ibidem, II, 1873, p. 266.) — Cf. les notes critiques du même savant sur le texte de la *Nṛisiṃhatâpanîya Upanishad*. Ibidem, XV (1886), p. 69. Ces notes sont le complément indispensable de l'édition de la Bibliotheca Indica.

3. W.-D. Whitney, *On the latest translation of the Upanishads*. Proceed. Amer. Or. Soc., October 1885, et Amer. Journ. of Philology, VII, 1 (1886).

4. Le même, *Hindu Eschatology and the Kaṭha Upanishad*. Proceed. Amer. Or. Soc., May 1886.

5. Ce chapitre est bien le VIIIe comme le porte le titre, et non le IXe comme il est dit dans la suite du travail. Mais pourquoi M. de H. n'a-t-il pas aussi traduit le chapitre IXe qui est le complément nécessaire du VIIIe ? Cela était d'autant plus facile qu'ils ont été reproduits l'un et l'autre par M. Cowell dans son édition de l'Upanishad. — J'ajoute qu'on possède maintenant une bonne et élégante édition de l'*Anubhûtiprakâça*. Bombay, çaka 1803 (= 1881), Nirṇayasâgara Press. Les Upanishads analysées dans les vingt chapitres sont les suivantes : Aitareya, Taittirîya, Châṇdogya, Muṇḍaka, Praçna, Kaushîtaki, Maitrâyaṇîya, Kaṭha, Çvetâçvatara, Bṛihadâraṇyaka, Talavakâra, Nṛisiṃhatâpanîya.

6. C. de Harlez, *Kaushîtaki-Upanishad avec le commentaire de Çankarânanda et Sarvo-*

traduction de ce chapitre est souvent fautive, par exemple dès le premier vers, qui résume les chapitres précédents et ne se rapporte nullement à la *Kaushítaki Upanishad*. Il ne fallait pas dire non plus que l'âge de Vidyâraṇya est inconnu, si l'on n'était pas prêt à démontrer la fausseté de la tradition qui identifie ce personnage avec Mâdhava Âcârya, le célèbre commentateur du XIVe siècle.

C'est de cette antique sagesse, au caractère complexe et [152] confus, que s'est dégagée, à une époque impossible à préciser, la philosophie proprement dite, avec ses diverses branches nettement délimitées, ayant chacune son *Sûtra* ou texte fondamental et sa technologie désormais fixée. La plus importante de ces branches, la doctrine idéaliste du Vedânta, est aussi celle qui a provoqué les plus nombreuses publications. M. Deussen, à qui l'on était déjà redevable d'une savante exposition de ce système, a rendu un nouveau et plus grand service à l'histoire de la philosophie par sa traduction complète des *Vedântasûtras* et du commentaire de Çaṃkara[1]. L'entreprise était pleine de difficultés; M. Deussen, honnêtement, a voulu n'en esquiver aucune. Il a rendu sa version aussi littérale que possible, s'interdisant le moyen commode mais dangereux d'appliquer aux conceptions hindoues le vocabulaire de la philosophie occidentale et s'astreignant à subvenir, avec les ressources de la langue commune et de l'interprétation étymologique, aux exigences d'un style où l'abus de la technique est porté à l'extrême. Il en est résulté sans doute une grande lourdeur et aussi une certaine obscurité. Cette traduction déroutera certainement au premier abord le lecteur étranger aux procédés de la pensée hindoue. Mais s'il veut réellement se familiariser avec ces procédés, s'il ne demande pas seulement à connaître les derniers résultats dans leur abstraite et approximative généralité, mais aussi leur nuance précise et les voies par lesquelles l'Inde y est arrivée (et ce n'est qu'à cette condition que ces résultats valent la peine d'être connus), il sera bientôt récompensé de sa peine et il ne pourra qu'être reconnaissant à M. D. d'avoir, de deux inconvénients, choisi le moindre. Le commentaire de Çaṃkara, compris dans la traduction de M. D., a été à son tour l'objet de gloses nombreuses. Une des plus anciennes est la *Bhâmatî* de Vâcaspati

panishadanubhûtiprakâça, chapitre VIII. Louvain, 1887. Tirage à part du Muséon.

1. P. Deussen, *Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṃsâ des Bâdarâyaṇa, nebst dem vollständigen Commentare des Çaṅkara, aus dem Sanskrit übersetzt*. Leipzig, 1887.

Miçra, dont l'édition publiée dans la Bibliotheca Indica, figurait à tort comme inachevée dans mon précédent Bulletin. Le 8e et dernier [153] fascicule, qui ne m'est parvenu que récemment, non faute d'avoir été réclamé, est en réalité de 1880[1]. En dépit de la vapeur, nos relations avec l'Inde nous ménagent encore de ces méprises-là. Une autre de ces gloses, le *Saṃkshepaçârîraka* de Sarvajña Muni, a été récemment achevée dans le Paṇḍit de Bénarès[2]. — Le Vedânta lui-même s'est divisé en plusieurs écoles, qui ont mitigé plus ou moins l'idéalisme absolu des sectateurs de Çaṃkara et qui ont produit à leur tour des commentaires des sûtras fondamentaux où ceux-ci sont interprétés conformément à la doctrine de chaque école. Deux de ces commentaires sont en cours de publication dans l'Inde, celui de Râmânuja, le grand réformateur du XIe (ou XIIe) siècle[3], et celui de Vallabha Âcârya, qui, au XIVe siècle, donna un nouvel essor dans le nord de l'Inde, au Vishnouisme mystique et érotique[4]. L'un et l'autre se maintiennent du reste strictement sur le terrain de la discussion scolastique, et c'est vainement, à en juger du moins par le peu qui en est publié jusqu'ici, qu'on y chercherait l'écho des puissants mouvements religieux au milieu desquels ils ont été produits. On peut en dire autant du *Vedântatattvasâra* du même Râmânuja, que M. J. J. Johnson a commencé à publier dans le *Paṇḍit* avec une traduction anglaise[5]. Ce n'est plus toutefois là [154] un commentaire suivant les Sûtras pas à pas, mais une exposition indépendante de la doctrine védantique. Tel est aussi le caractère de plusieurs autres traités publiés ou commencés dans le *Paṇḍit* et dans la Bibliotheca Indica, de la

1. Paṇḍit Bâla Çâstri, *Bhâmatî, a Gloss on Çaṅkara Acârya's Commentary on the Brahma Sûtras, by Vâcaspati Miçra*. Benares, 1876-1880 (Bibl. Ind.).

2. *Saṭîkasaṃkshepaçârîrakam*. Paṇḍit, t. IV-X (1882-1888). L'auteur Sarvajña Muni, aussi Sarvajñâtmagiri, écrivait sous un roi dont il ne donne qu'un surnom, Manukulâditya, et se dit disciple de Deveçvara. L'éditeur, Dviveda Harinâthaçarman, probablement d'après la tradition, identifie ce dernier avec Sureçvara, un des disciples plus ou moins légendaires de Çaṃkara. L'auteur du commentaire, Madhusûdana Sarasvatî, se dit disciple de Vîreçvara Sarasvatî. Il n'y a rien de précis à tirer de ces indications, si ce n'est que le traité et le commentaire ne sont pas récents.

3. Paṇḍit Râmanâtha Tarkaratna, *Çrî Bhâshyam by Râmanuja Âcârya*. Fascic. I. Calcutta, 1888 (Bibliotheca Indica). — Le même commentaire, édité par Râma Miçra Çâstri, avec la glose volumineuse de Sudarçana Âcârya, la *Çrutaprakâçikâ*, est en cours de publication depuis janvier 1885 dans le Paṇḍit de Bénarès, New Series, t. VII-XI (1885-1889).

4. Paṇḍit Hemacandra Vidyâratna, *Aṇubhâshyam, by Vallabha Âcârya*. Fascic. I. Calcutta, 1888 (Bibliotheca Indica).

5. Vol. IX et X (1887-1888).

Vedântaparibhâshâ de Dharmarâjâdhvarîndra[1], de la *Siddhântamuktâvalî*[2], de la *Citsukhî* de Citsukha Muni[3], de l'*Advaitabrahmasiddhi* de Sadânanda[4]. Une place à part doit être faite d'un côté à la *Pañcadaçî* de Vidyâraṇya (Mâdhava Âcârya) et de Bhâratîtîrtha (XIVe siècle), qui, écrite dans un style plus libre, moins uniformément scolastique, puise plus largement aux sources éloquentes et poétiques telles que la Bhagavadgîtâ et en rappelle parfois le brillant coloris [5] ; d'autre part, au *Khaṇḍanakhaṇḍakhâdya* « le bonbon de l'universelle réfutation » de Çrîharsha, le poète du Naishadhîya (XIe ou XIIe ?), où toutes les doctrines sont renvoyées dos à dos et où l'idéalisme védantique aboutit au scepticisme absolu : tout est illusion hors le fait de notre propre pensée, laquelle est Brahma[6]. C'est le *cogito ergo sum* réduit à son premier terme et laissé sans conséquence. — Il ne me reste plus qu'à mentionner quelques travaux critiques sur le Vedânta. M. Telang a repris la question souvent agitée de la date de Çaṃkara Âcârya, qui est une des époques du brahmanisme, et il a fait valoir de nouveaux arguments pour reculer cette date de deux siècles environ, jusqu'à la fin du VIe ou au commencement du VIIe [7]. Malheureusement, une fois qu'on abandonne sur ce point [**155**] la donnée traditionnelle, elle-même du reste très faiblement garantie, on n'aboutit plus qu'à des probabilités. Encore plus insoluble est la question de l'âge de l'auteur même des Vedântasûtras, de Bâdarâyaṇa, sur laquelle M. Telang est également revenu, mais en renonçant sagement à une détermination même approximative. Il s'est contenté d'établir que ces sûtras devaient être fort anciens déjà quand Çaṃkara les commenta et que, à cette époque, ne s'était pas imposée encore la croyance actuelle qui en identifie l'auteur avec

1. Publiée et traduite par M. Arthur Venis, dans le Paṇḍit, t. IV-VII (1882-1884).

2. Publiée et traduite par le même. Ibidem, t. XI (1889). A suivre.

3. Aussi *Vedântatattvapradîpikâ*. Publiée par Becanarâma. Ibidem, t. IV-VI (1882-1884). C'est un traité polémique, dirigé surtout contre la doctrine de l'école Nyâya.

4. Paṇḍit Vâman Çâstri Upâdhyâya, *Advaita Brahma Siddhi, by Kâçmîraka Sadânanda Yati*. Fascic. I. Calcutta, 1888 (Biblioth. Indica). Malgré de légères différences dans le nom des maîtres, ce Sadânanda cachemirien pourrait bien être le même que l'auteur du Vedântasâra.

5. Publiée et traduite par M. Arthur Venis, dans le Paṇḍit, t. V. (1883), VI (1884) et VII (1886). A suivre.

6. Publié avec le commentaire de Çaṃkara Miçra, par feu Mohan Lal Âcârya, dans le Paṇḍit, t. VI-XI (1884-1889). A suivre.

7. Kâçinâth Trimbak Telang, *The date of Çaṅkarâcârya*. Ind. Antiq., XIII (1884), p. 95 et préface de son édition du *Mudrârâkshasa*. Bombay, 1884, p. 37.

Vyâsa, l'arrangeur des Vedas[1]. Enfin MM. Maṇilal Dvivedi et Dvijadâs Datta ont essayé, l'un de caractériser la position générale occupée par le Vedânta dans le développement de la pensée hindoue[2], l'autre d'en mieux préciser quelques doctrines fondamentales[3]. Ce dernier travail surtout est des plus remarquables, en ce que l'auteur nous fait voir dans le Vedânta ce que la critique européenne y cherche et y trouve le moins, une philosophie pratique et une règle, en somme, raisonnable de la vie. Sur ces matières, on fera toujours bien de tenir compte du sentiment des indigènes instruits, quand ils veulent bien nous le dire sans trop y mêler ce qu'ils ont pu glaner chez nous. Quand nous analysons les systèmes hindous et que nous essayons ensuite de les reconstruire, nous risquons fort de les déformer, et notre exactitude même est parfois un piège. Nous les manions comme un instrument dont nous n'aurions pas l'usage, donnant à toutes les cordes la même tension et nous étonnant ensuite qu'il soit discord.

La *Mîmâṃsâ* est, sous bien des rapports, l'opposé du Vedânta. Depuis longtemps les deux écoles sont réconciliées et entourées d'une commune auréole d'orthodoxie ; mais il est toujours resté quelque trace de leur ancien antagonisme. Au fond, le Vedânta [156] est subversif de toute pratique extérieure, tandis que ces pratiques sont la raison d'être de la Mîmâṃsâ. Celle-ci peut, en effet, se définir comme l'application de la logique à la science du rituel, comme une sorte de casuistique du culte. Aussi est-elle, de tous les systèmes hindous, celui qui a le moins d'affinité avec la pensée occidentale et a-t-elle, dans l'Inde même, beaucoup perdu de son ancienne autorité. La meilleure, on peut dire la seule bonne exposition que nous en ayons, est celle qu'a donnée M. Thibaut dans la préface de son édition de l'*Arthasaṃgraha*[4]. La publication du texte fondamental de l'école, les *Sûtras* attribués à Jaimini, avec le commentaire de Çavara Svâmin, qui se poursuit depuis plus de vingt ans dans la Bibliotheca Indica, n'a progressé que de deux

1. Le même, *A note on Bâdarâyaṇa, the author of the Brahma Sûtra*. Journ. Roy. As. Soc. Bombay Branch, XVI (1885), p. 190.

2. Maṇila N. Dvivedi, *The Advaita philosophy of Çaṅkara*. Wiener Zeitschrift, t. II (1888), p. 95.

3. Dvijadas Datta, *Moksha, or the Vedântic Release*. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Britain and Ireland, t. XX (1888), p. 513.

4. G. Thibaut, *The Arthasaṃgraha, an Elementary treatise on Mîmâṃsâ by Laugâkshi Bhâskara*. Benares, 1882, n° 4 de la Benares Sanskrit Series.

fascicules[1]. Le *bhâshya* ou commentaire de Çavara Svâmin a été commenté à son tour par le célèbre et légendaire Kumârila Bhaṭṭa, le contemporain ou à peu près de Çaṃkara Âcârya, dans son *Tantravârtika*, que publient actuellement les professeurs du collège sanscrit de Bénarès[2]. Enfin une exposition des sûtras, basée sur le Tantravârtika, la *Çâstradîpikâ* de Pârthasârathi Miçra, est en cours de publication dans le Paṇḍit[3]. Dans la littérature du Vedânta, il y a des oasis ; ici le désert a tout envahi. Déjà les Hindous avaient remarqué qu'il n'y a rien de sec comme un vieux mîmâmsiste.

Pour la vieille doctrine dualiste du *Sâṃkhya*, qui oppose sans conciliation l'esprit à la matière, et qui sous sa forme la plus ancienne est athée, je n'ai à mentionner qu'une nouvelle édition de la célèbre exposition en vers d'Îçvarakṛishṇa, la *Sâṃkhyakârikâ* [157] avec le commentaire de Gauḍapâda, l'une et l'autre antérieurs à Çaṃkara[4], et une étude qui est plutôt un essai de réfutation, de M. Ram Candra Bose[5].

Le *Yoga* de Patañjali[6], bien qu'affirmant un être suprême, est comme une branche du Sâṃkhya, dont il a retenu à peu près toute l'ontologie. Grâce à ses pratiques mystiques, à sa théorie de l'extase et de l'acquisition de facultés surnaturelles, le Yoga est redevenu de mode dans certains milieux où l'on aime le mystère. Il en est beaucoup question, dans l'Inde et ailleurs, entre théosophistes et occultistes, mais rarement à bon escient. Pour nous, nous n'avons à mentionner ici que deux publications : celle du *Yogavârtika*, la glose de Vijñâna Bhikshu sur le commentaire (*bhâshya*) encore inédit de Vyâsadeva[7], et une bonne analyse de la

1. Maheçacandra Nyâyaratna, *The Mîmâṃsâ Darçana, with the Commentary of Çavara Svâmin*. Fascic. XVIII et XIX. Calcutta, 1885, 1887. Biblioth. Indica.

2. Paṇḍit Dhuṇḍhirâja Panta et Paṇḍit Gangâdhara Çâstri, *The Tantravârtika, a Gloss on Çabara Svâmi's Commentary on the Mîmâṃsâ Sûtras, by Bhaṭṭa Kumârila*. Fascic. I-V. Benares, 1882-1888. Benares Sanskrit Series. — La première partie du Tantravârtika, qui est en vers et forme un traité à part, le *Çlokavârtika*, avait été publiée auparavant dans le Paṇḍit, t. III et IV (1879 et 1882).

3. Par Râma Miçra Çâstrin, t. VI-X (1885-1889).

4. Paṇḍit Becanarâma Tripàṭhi, *The Sâṅkhyakârikâ, with an exposition called Candrikâ by Nârâyaṇa Tîrtha, and Gauḍapâdâcârya's Commentary*. Benares, 1883. N° 9 de la Benares Sanskrit Series.

5. Ram Candra Bose, *The Sankhya Philosophy*. Calcutta Review, October 1883 and Juanary 1884.

6. M. Kern a montré que la doctrine était attribuée à Patañjali au moins dès le cinquième siècle. *Eene plaats uit den Mahâvansa*, dans l'album offert au docteur Leemans à l'occasion de son jubilé. Leiden, 1885.

7. Par Râmakṛishṇa Çâstrin et Keçava Çâstrin, dans le Paṇḍit, t. V-VI (1883-1884).

doctrine Yoga pour laquelle M. Markus a suivi un autre commentaire, le *Râjamârtaṇḍa* du roi Bhoja (XIe siècle) publié avec les *Sûtras* dans la Bibliotheca Indica[1].

Le *Nyâya* de Gotama qui, défalcation faite de ce que tous ces systèmes ont de commun, a pour objet propre la logique, est, après le Vedânta, la doctrine qui a été le plus cultivée dans les temps récents. Qu'il s'agît de rédiger une décision juridique ou de donner un avis motivé pour une consultation quelconque, un paṇḍit était tenu d'argumenter selon les règles de l'école, à peu près comme chez nous il fallait savoir manier le syllogisme. Après les *Sûtras* du texte fondamental et le commentaire (*bhâshya*) de Pakshila Svâmin Vâtsyâyana, publiés depuis longtemps, la [**158**] Bibliotheca Indica a entrepris l'édition de la glose (*vârtika*) composée sur le bhâṣhya, le *Nyâyavârtika* d'Uddyotakara Âcârya[2], qu'elle fera suivre plus tard de la ṭîkâ édifiée sur ce vârtika par Vâcaspati Miçra. Si on se décide ensuite à publier la *pariçuddhi* qu'Udayana Acârya a empilée sur la ṭîkâ, on possédera au complet les textes qui représentent l'ancienne tradition de l'école et que les générations suivantes ont à leur tour exploités, reproduits, remaniés[3]. En attendant, M. Windisch a fait de ces anciens textes une intéressante étude où il a réuni à peu près tout ce que l'on entrevoit de leur histoire[4]. L'examen notamment auquel il a soumis le *bhâshya* de Pakskila Svâmin, lui a révélé des faits bien curieux. Il a constaté que ce bhâshya renferme un assez grand nombre de propositions courtes et détachées, qui paraissent antérieures au contexte, puisque celui-ci les commente, et qui ressemblent en tout point aux vârtikas de Kâtyâyana englobés et

— Vijñâna Bhikshu, qui a écrit sur le Sâṃkhya, sur le Vedânta et probablement aussi sur le Vaiçeshika, n'est pas un écrivain ancien. Il paraît avoir vécu à la fin du seizième siècle.

1. P. Markus, *Die Yogaphilosophie nach dem Râjamârtaṇḍa*. Halle, 1886.

2. Paṇḍit Vindhyeçvarî Prasâd Dube, *Nyâyavârtikam*. Fascic. I. Calcutta, 1887. Biblotheca Indica.

3. C'est à cette seconde couche de la littérature Nyâya qu'appartient le Tattvacintâmaṇi signalé dans le précédent bulletin et qui s'est accru depuis de sept fascicules : Paṇḍita Kâmâkhyânâtha Tarkaratna, *Tattva Cintâmaṇi*. Fascic. I-VIII. Calcutta, 1884-1887. Bibliotheca Indica.

4. Ernst Windisch, *Ueber das Nyâyabhâshya*. Leipzig (1888). — M. Windisch a mentionné les recherches de M. Cowell sur l'ancienne bibliographie du Nyâya ; mais il ne paraît pas avoir eu connaissance du savant travail sur la même matière inséré par le Paṇḍit Vindhyeçvarîprasâda dans la préface sanscrite de son édition du Vaiçeshikadarçana. Il lui a échappé de même que M. Peterson a retiré, depuis, ses doutes sur

commentés dans le Mahâbhâshya de Patañjali [1]. Comparant ensuite le bhâshya avec un commentaire plus récent des Nyâyasûtras, la *Nyâyasûtravṛitti* de Viçvanâtha, il a vu que plusieurs de ces propositions sont comptées comme des sûtras dans la vṛitti et que, réciproquement, des sûtras donnés par le bhâshya, ne figurent pas dans la vṛitti. Il est à souhaiter que M. Windisch ne s'arrête pas là dans ces recherches qui jettent un jour si nouveau [159] sur la constitution de ces textes et qui pourront conduire encore ailleurs à d'intéressants résultats.

Enfin, pour le dernier des six grands systèmes ou *darçanas*, le *Vaiçeshika* de Kaṇâda, qui a toujours eu de grandes affinités avec le Nyâya et dont la part propre est son explication atomistique du monde, nous avons à mentionner la nouvelle édition commencée à Bénarès des *Sûtras* fondamentaux accompagnés du vieux *bhâshya* de Praçastapâda et de la glose de ce bhâshya, la *Kiraṇâvalî* d'Udayana Âcârya [2]. On aura ainsi réunis les textes qui sont la plus haute et dernière autorité de l'école. L'édition des Sûtras publiée dans la Bibliotheca Indica est accompagnée de commentaires plus récents.

Je me suis arrêté si longuement à ces publications, qui sont l'œuvre de quelques années seulement et dont la liste d'ailleurs est bien loin d'être complète, d'abord parce qu'on rencontre toujours encore, même dans les livres dont les auteurs passent pour bien informés, l'assertion depuis longtemps inexacte que les darçanas ne sont pas entièrement publiés. Non seulement les textes fondamentaux sont tous édités et même traduits, mais une grande portion de la littérature des commentaires est dès maintenant accessible. Je l'ai fait pour une autre raison encore, la valeur très réelle que la plupart de ces écrits, les plus anciens surtout, présentent comme documents de l'histoire religieuse de l'Inde. Cette valeur, ils l'ont dès maintenant, et ils l'acquerront de plus en plus, à mesure que nous saurons mieux les replacer dans leur vrai milieu. Populaires, ils ne l'ont sans doute jamais été à aucun degré. Ni eux, ni les idées qu'ils expriment n'ont jamais agi directement sur les masses.

l'authenticité de la Vâsavadattâ. La mention d'un Uddyotakara par un écrivain du septième siècle, reste donc un fait acquis.

1. Il ne semble pas que ce soit le cas pour le numéro 1, p. 20 ; car on ne voit pas comment il aurait jamais pu exister isolément.

2. Paṇḍit Vindhyeçvarî Prasâda Dube, *The Aphorisms of the Vaiçeshika Philosophy of Kaṇâda, with the Commentary of Praçastapâda, and the Gloss of Udayanâcârya*. Fascic. I, Benares, 1885. Benares Sanskrit Series.

On remarquera pourtant que leur objet n'est pas la simple recherche de la vérité. Tous, jusqu'aux plus profanes en apparence, ils veulent procurer l'unique chose nécessaire, le salut. Et ce n'est pas là toujours une simple étiquette. De fait, ils nous conservent souvent [**160**] l'expression abstraite et scolastique de mouvements religieux qui ont remué profondément les âmes et entraîné d'innombrables populations. Si la Mîmâṃsâ nous atteste la persistance des pratiques du vieux culte et probablement aussi leur recrudescence à une certaine époque, où nous voyons les princes, dans leurs inscriptions, étaler avec complaisance la liste des sacrifices qu'ils ont fait célébrer, le Vedânta nous montre tout aussi clairement, à partir des plus anciennes Upanishads, une longue série d'efforts vers une religion plus spirituelle, très voisine du bouddhisme, au sein de ces sectes d'*Aupanishadas*, dont nous ne connaissons plus que ce nom générique. D'autre part, la littérature nous a conservé bien des indices d'un lien étroit entre le Sâṃkhya-Yoga, plus ou moins pénétré de Vedânta, et ces puissantes religions populaires, où s'affirme la dévotion à un dieu sauveur, le bienheureux Kṛishṇa, Çiva, le suprême Seigneur, parfois aussi Âditya, le Soleil souverain, dont des rois, dans leurs inscriptions, se déclarent les fidèles, se qualifiant du titre de parfaits *bhâgavatas*, parfaits *mâheçvaras*, *âdityabhaktas*, comme on se dit ailleurs très chrétien ou apostolique, comme jamais on ne s'est dit serviteur de Jupiter ou d'Apollon. Plus encore que celle des Aupanishadas, ces religions sont l'exacte contre-partie de celles du Buddha et du Jina dans la forme la plus concrète et la plus populaire, avec leurs confréries d'ascètes et de dévots mendiants, et leur idéal de la vie sainte formulé dans une règle cénobitique. De l'histoire proprement dite de ces anciennes sectes, nous ne savons à peu près rien ; nous pouvons du moins nous figurer, dans une certaine mesure, quel esprit y régnait. M. Kern, depuis longtemps et à diverses reprises, avait appelé l'attention sur les ressemblances qu'elles présentaient avec le bouddhisme, et signalé l'importance, à ce point de vue, des documents consignés dans les darçanas. Récemment, la question a été reprise et, sur un point, éclairée d'un jour nouveau par M. Bhandarkar, dans un de ses *Reports* [1] et dans un mémoire présenté au congrès

1. Ṛamkṛishṇa Gopal Bhandarkar, *Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883-1884*. Bombay, 1887, p. 71. — Ce rapport déjà mentionné est plein de renseignements précieux sur l'histoire et la littérature de toutes les religions de l'Inde, le bouddhisme excepté. Presque la moitié est relative aux Jainas.

des **[161]** orientalistes de Vienne[1]. La comparaison de la doctrine des sectateurs de Râmânuja (xie ou xiie siècle) avec celle des *Pâñcarâtras*, l'a amené à conclure que l'une de ces sectes n'a été qu'une réforme de l'autre, dans le sens de l'orthodoxie brahmanique. D'autre part, les Pâñcarâtras, qui ont leur littérature propre, remontent très haut et finissent par se confondre avec les anciens Bhâgavatas, les adorateurs très peu orthodoxes du bienheureux (*bhagavat*) Vâsudeva Kṛishṇa, comme les bouddhistes ont été les adorateurs, aussi peu ou encore moins orthodoxes, du bienheureux Buddha. Nous avons donc là une véritable tradition, une sorte d'Église krishnaïte, analogue à l'Église bouddhique, que le brahmanisme a fini par ressaisir et par absorber, comme il a fait jusqu'ici de tous les cultes dissidents. Le dernier mot est loin d'être dit sur ces conclusions de M. Bhandarkar. Mais, dès maintenant, il en est une qui a pour elle toutes les probabilités : le développement parallèle, dans des conditions fort semblables de temps et de milieu, du krishnaïsme et du bouddhisme[2].

[162] Avec ces vieilles religions de Vishṇu-Kṛishṇa et de Çiva, nous arrivons sur le terrain de la poésie épique, qui en est toute pénétrée, qui en a recueilli le vaste trésor légendaire, mais dont le témoignage, au point de vue de l'histoire, est souvent embarrassant et sujet à caution, à cause de son caractère essentiellement encyclopédique. Les lecteurs de la Revue connaissent déjà la grande entreprise de la traduction anglaise du *Mahâbhârata* par M. Pratâp Candra Roy. Ils savent avec quels sentiments d'abnégation, de large et généreux patriotisme, le digne Hindou a commencé et poursuit cette œuvre destinée à rendre accessible au monde lettré un monument unique par ses énormes dimensions et comparable, dans quelques-unes de

1. Le même, *The Râmânujîya and the Bhâgavata or Pâñcarâtra systems*. Verhandl. des VII-Orientalisten-Congresses gehalten in Wien. Arische Section. Wien, 1888, p. 101.

2. Les origines du Krishnaïsme ont aussi préoccupé chez nous un écrivain de grand talent, qui, pour les expliquer, s'y est pris tout autrement que M. Bhandarkar. M. Schuré s'est beaucoup occupé de l'Inde dans ces dernières années. Après nous avoir dit ce qu'a été le Buddha, il nous a raconté d'une façon bien étrange l'histoire de Râma, qu'il fait naître dans le Poitou, si j'ai bonne mémoire, et partir de là pour la conquête du monde et l'extermination de la race noire, quelque cinq ou six mille ans avant Jésus-Christ. Je ne reviendrai pas sur ces fantaisies, mais je suis obligé de dire un mot de son dernier article, d'abord parce qu'il y a récidive et aussi à cause de la grande publicité de la Revue dans laquelle il a paru : *La Légende de Krishna et les origines du brahmanisme*. Revue des Deux-Mondes, 15 mai 1888. Comme morceau de littérature, sauf quelques naïvetés sentimentales et une recherche parfois malheureuse de la couleur locale, l'article est tout à fait réussi. Mais ce n'est pas œuvre de

ses parties, à ce que le génie humain a produit de plus beau et de plus pur. Depuis notre dernier Bulletin, la publication a régulièrement et rapidement progressé. Elle a dépassé en ce moment la première moitié du poème [1], et M. Roy l'a entourée des meilleures garanties pouvant en assurer l'achèvement. Distribuée en majeure partie gratis, dans l'Inde et au dehors, non seulement elle ne rapporte rien, mais elle se chiffre par des frais énormes absolument au-dessus des moyens d'un particulier. En ce moment le déficit est de 30.000 roupies. Les appels du généreux fondateur ont été entendus et, sans nul doute, le seront encore, dans l'Inde, dans les divers pays de l'Europe et aux États-Unis d'Amérique. Il serait triste qu'il n'y fût pas aussi répondu de France [2]. — Parmi les travaux de détail auxquels a donné lieu le grand poème, le plus intéressant à tout égard est celui de M. Darmesteter sur la légende qui est le sujet des deux derniers livres : le départ pour la montagne du Nord de Yudhishṭhira et de ses frères ; la mort de ceux-ci, qui succombent successivement [**163**] aux fatigues de la route ; l'aîné arrivant seul vivant au terme du voyage et entrant au ciel, où il retrouve ses frères et tous les héros tombés dans la grande guerre. M. D. voit là un emprunt fait par l'Inde à la légende iranienne de Kai Khosru arrivant seul devant Dieu sans avoir passé par la mort, tandis que ses fidèles périssent en chemin ensevelis sous une tempête de neige, légende racontée dans le Shâh Nâmeh, mais qui a ses racines bien plus haut, dans le Minokhired, dans le Bundehesh et jusque dans l'Avesta [3]. L'échange d'influences multiples qui s'est fait à diverses époques entre l'Inde et les pays iraniens n'a plus besoin d'être démontré. Admis jadis comme allant de soi, les études sanscrites, suivant leur tendance première

littérateur, qu'a prétendu faire M. Schuré. Il affirme, et il veut être cru, qu'il nous donne « la légende de Kṛishṇa reconstituée dans son ensemble et replacée dans la perspective de l'histoire ». Cette prétention exige une protestation sévère : à part le contour général et quelques détails, l'article n'est, d'un bout à l'autre, qu'un tissu d'inventions. Il n'est pas permis, même aux poètes, d'ainsi se jouer de l'histoire.

1. Pratâp Chandra Roy, *The Mahâbhârata of Krishna-Dvaipayana Vyâsa translated into English Prose. Published and distributed* chiefly gratis. Parts I-XLII, Calcutta, 1883-1889. Le dernier fascicule va jusqu'au vers 7297 du Droṇaparvan ou livre VII de l'édition de Calcutta.

2. On souscrit au prix de 63 roupies l'exemplaire, port compris (ou à moins, 25 et même 12 roupies pour les souscripteurs gênés ou nécessiteux), chez Pratâp Chandra Roy, n° 1 Raja Gooroo Dass'Street, Calcutta (British India).

3. J. Darmesteter, *Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh Nâmah.* Journ. asiat., juillet-août 1887.

de tout expliquer par l'Inde et par l'Inde seule, ont eu parfois le tort de paraître l'oublier ; mais il s'est toujours trouvé des indianistes pour y ramener l'attention. M. Weber, en particulier, n'a jamais cessé d'avoir l'œil ouvert sur ces rapports [1], à l'appui desquels les découvertes archéologiques venaient, à chaque pas, apporter de nouvelles données. Récemment encore M. Stein les avait précisées sur un point important dans son mémoire sur les légendes monétaires des rois indo-scythes [2]. M. Darmesteter a soigneusement recueilli tous ces faits, parfois aussi il les a complétés ; il les a surtout admirablement groupés, de façon qu'ils s'éclairent bien les uns les autres, et le tableau qu'il a tracé de l'Inde aux siècles voisins de l'ère chrétienne est fait de main de maître. Il a ainsi parfaitement établi que l'emprunt était possible ; quant au fait [**164**] même, je doute qu'il ait réussi, non pas à le démontrer, ce qui est bien rare en pareille matière, mais à le rendre probable. Je ne puis pas attacher la même importance que lui au caractère de simple ébauche que ce récit a dans le Mahâbhârata. Au fond, c'est la légende même des Pâṇḍavas qui est ici en question. M. Darmesteter place l'emprunt au IIe siècle. Or il me paraît difficile d'admettre que la légende des cinq frères et de leur commune épouse ne soit pas beaucoup plus ancienne, et que, étant plus ancienne, elle ait pu, encore si tard, être altérée dans une partie aussi essentielle que la fin des cinq héros [3]. Les indianistes feront certainement bien de suivre le conseil que leur donne M. Darmesteter, de « lire le Mahâbhârata l'esprit dirigé vers le nord-ouest ». Mais j'estime qu'ils auront surtout chance de trouver en cherchant dans les accessoires. Aussi suis-je beaucoup plus disposé à expliquer, comme M. Darmesteter, par un emprunt, un autre point de contact égale-

1. Cf., parmi ses récents travaux, *Ueber den Pârasîprakâça des Kṛishṇadâsa*, Abhandl. der K. preuss. Akademie der Wissensch., Berlin, 1887, où M. Weber a résumé toutes les données antérieures. — *Ueber altiranische Sternnamen*. Sitzungsber. der K. preuss. Akademie der Wissensch. Januar 1888.

2. Aurel Stein, *Zoroastriam Deities on Indo-Scythian Coins*. Oriental und Babylonian Record, August 1887. — Cf. le même et Terrien de Lacouperie, dans l'*Academy* des 10 et 24 septembre, 1er et 8 octobre 1887, et les savantes et judicieuses remarques de M. J. Kirste : *PAONANO PAO*, Wiener Zeitschr., II (1888), p. 237. — Tout récemment encore, on a retrouvé au Penjab une inscription de Toramâṇa avec le titre de Shâh (ve siècle).

3. Cette fin a été bien altérée, mais par les Jainas, qui ont remanié systématiquement toute la légende épique. Ils font mourir les cinq frères sur la montagne sainte de Çatruñjaya. Cf. H. Jacobi, *Die Jaina Legende von dem Untergange Dvâravatî's*. ap. Zeitschr. d. d. M. Gesellsch., XLII, p. 505.

ment signalé par lui : la mort de Duryodhana arraché du marais où il s'était réfugié, et celle d'Afrâzyâb tué de même façon dans le Shâh Nâmeh[1]. Ici, rien n'était à changer; il n'y avait qu'un trait de plus à ajouter à la tradition. — Il faut que je me contente d'indiquer en note les travaux de M. Hopkins sur le Mahâbhârata[2].

Sur le *Râmâyaṇa*, j'aurais beaucoup à dire, si le livre de M. Schoebel répondait tant soit peu à son titre[3]. Malheureusement il n'y a rien à tirer de ce gros mémoire, sur lequel s'est égarée [165] une distinction de l'Institut et qui s'est égaré lui-même dans la collection des Annales du musée Guimet. Tout se réduit donc pour le deuxième des grands poèmes sacrés de l'Inde à une page, très substantielle du reste, dans laquelle M. Jacobi s'est efforcé d'en maintenir la haute antiquité[4]. Pour des raisons d'ordre divers mais surtout géographique, il fait remonter au delà de l'époque du Buddha, non la formation de la légende de Râma, mais le poème, l'œuvre même de Vâlmîki, ce qu'il est bien difficile de lui accorder. A quels résultats ne conduirait pas l'analyse de la géographie de l'Arioste? — M. Teza a fait connaître un spécimen de plus[5] des nombreux abrégés, extraits, remaniements de toute sorte auxquels le Râmâyaṇa a donné naissance.

Les *Purâṇas* sont en quelque sorte un prolongement de l'ancienne poésie épique, dont ils reproduisent en grande partie le fond légendaire, en l'additionnant de toute sorte de données prises dans la tradition, dans la dogmatique et dans le culte des religions sectaires. La publication du *Bhâgavata-Purâṇa*, dont

1. Remarquer, en passant, les singulières ressemblances que présentent ces derniers récits avec la légende d'Agni retiré par les dieux de sa cachette au fond des eaux, et avec celle de la mort du Loki scandinave.

2. E.W. Hopkins, *On the Warrior Caste in India*. Proceed. Americ. Orient. Soc., May 1886. — *Observations on the Condition of Hindu Women according to the Mahâbhârata*. Ibidem, October 1887. — *On the vyûha or « Battleorder » of the Mahâbhârata*. Ibidem, May 1887. — *Inquiry into the Conditions of Civilisation in the Hindu Middle Age*. Ibidem, May 1888.

3. Ch. Schœbel, *Le Râmâyaṇa au point de vue religieux, philosophique et moral*. Paris, 1888. Est le t. XIII des *Annales du Musée Guimet*.

4. H. Jacobi, *Ueber das Alter des Râmâyaṇa*. Festgruss an Böhtlingk (1888), p. 44. — Aux rares témoignages anciens que nous avons de l'existence du Râmâyaṇa, est venu s'en ajouter un nouveau. Le poème est mentionné avec le Mahâbhârata et un autre document désigné simplement sous le nom de Purâṇa, dans une inscription du commencement du septième siècle, trouvée au Laos : A. Barth, *Inscriptions sanscrites du Cambodge*. Paris, 1885, p. 29.

5. E. Teza, *Di un Râmâyaṇa in Prosa. Osservazioni*. Atti del R. Istituto Veneto. Venezia, 1887.

l'achèvement paraissait assuré, a été enrayée de nouveau par suite de la mort de M. Hauvette-Besnault. Comprendra-t-on chez nous que ce deuxième arrêt ne saurait être définitif et qu'il y a là une sorte de dette d'honneur à acquitter ? Un contre-temps semblable est survenu pour le *Vâyu-Purâṇa* qui, par suite du mauvais état de santé de M. Râjendralâl Mitra, n'a progressé que d'un seul fascicule depuis le dernier Bulletin[1]. Espérons encore qu'il n'en sera pas comme de l'*Agni-Purâṇa* du même éditeur, qui, depuis 1879, reste suspendu au beau milieu d'un distique. Par contre, les éditions de trois autres Purâṇas entreprises [**166**] dans la même collection, ont marché rapidement. On en trouvera le relevé en note[2].

Pour en finir avec le brahmanisme, il nous reste à considérer une dernière branche de littérature, celle peut-être où cette singulière religion, aux contours si peu définis, s'est conservée jusqu'aux basses époques dans le plus grand état de pureté, la littérature du droit et de la coutume. Les premiers documents, les *gṛihya-* et les *dharma-sûtras*, se rattachent plus ou moins étroitement aux écoles védiques. Plusieurs, surtout parmi les dharmasûtras, ont été considérablement remaniés et, pour quelques-uns, il est difficile de dire s'il ne faut pas simplement les ranger parmi les codes de loi proprement dits. Telle est la *Parâçarasmṛiti*, qui se publie actuellement dans l'Inde avec le volumineux commentaire de Mâdhava Âcârya[3]. Les écrits que nous désignons par le nom de codes (les Hindous ne font pas cette distinction) ont complètement rompu ces attaches. Ils sont tous pseudonymes, visent à une plus grande systématisation, et sont généralement plus complets, prenant la plupart de leurs matériaux dans les sûtras, mais puisant aussi à d'autres sources difficiles à déterminer. Les problèmes que soulève celui de *Manu* ont été, une fois de plus, discutés longuement et avec une rare compétence par M. Bühler, dans sa nouvelle traduction de ce code, la meilleure que nous ayons,

1. Râjendralâla Mitra, *The Vâyu Purâṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition.* Vol. II, fascic. I-VI. Calcutta, 1881-1885 (Biblioth. Indica).

2. Nîlmaṇi Mukhopâdhyâya Nyâyâlankâra, *The Kûrma Purâṇa.* Fascic. I-VII. Calcutta, 1886-1888 (Biblioth. Indica). — Paṇḍit Hṛishikeça Çâstrin, *The Vṛihannâradîya Purâṇa.* Fascic. I-V. Calcutta, 1886-1888 (Biblioth. Indica). — Le même, *The Varâha Purâṇa.* Fascic. I-IV. Calcutta, 1887-1888 (Biblioth. Indica).

3. Paṇḍit Candrakânta Tarkâlankâra, *Parâçara Smṛiti.* Fasc. I-V. Calcutta, 1883-1886 (Biblioth. Indica). — Un traité de comput également de Mâdhava Âcârya, le *Kâlanirṇaya ou Kâlamâdhava*, qui est une suite de l'ouvrage précédent, a été édité à part, par le même savant, dans la même collection ; Calcutta, çaka 1809 (= 1887).

la première où les commentaires aient été utilisés d'une façon aussi complète[1]. M. Jolly a mis à [**167**] profit ces mêmes commentaires pour son édition critique du texte de Manu[2], en même temps qu'il en faisait paraître à Calcutta de copieux extraits dans la langue originale[3]. Cette dernière publication paraît subir un temps d'arrêt : il serait pourtant bien regrettable qu'elle fût abandonnée sous le prétexte que ces commentaires sont maintenant publiés *in extenso* dans la grande édition de M. Mandlik[4]. Car celle-ci est d'un prix trop élevé pour être jamais à la portée d'un grand nombre de travailleurs. M. Jolly a donné, en outre, le texte de la recension ancienne d'un autre code, celui de *Nârada*[5], dont il avait publié autrefois une traduction basée sur des manuscrits moins nombreux et moins anciens. Il résulte de ces nouvelles données que la composition de ce code, dont la limite la plus basse était fixée auparavant au xie siècle, doit être reculée pour le moins de deux ou trois centaines d'années. — Sur ces codes de Manu, de Yâjñavalkya, de Nârada, etc., s'est élevée ensuite toute une littérature de [**168**] commentateurs, de légistes, qui ne révèlent plus le

1. G. Bühler, *The Laws of Manu translated, with Extracts from seven Commentaries.* Oxford, 1886. Forme le t. XXV des Sacred Books of the East. — Cf. E. W. Hopkins, *On Prof. Bühler's Manu.* Proceed. Amer. Or. Soc., May 1887. Pour la date et le mode de formation du livre, M. Bühler a été plus prudent que Burnell, bien que la précision de quelques-unes de ses vues puisse sembler trop hardie. Quant aux conclusions de Burnell, qui m'avaient paru manquer de base, elles n'ont pas réussi davantage à convaincre MM. Hopkins et Whitney. Ce dernier surtout a exposé, avec sa clarté habituelle, ce que nous pouvons savoir de probable touchant les origines du Code. E. W. Hopkins, *On Dr Burnell's argument in regard to the Date of the Mânavadharmaçâstra;* W. D. Whitney, *Remarks upon the Origin of the Laws of Manu.* Ibidem, May 1885.

2. J. Joly, *Mânava-dharma-çâstra ; the Code of Manu. Original Sanskrit Text, with Critical Notes.* London, 1887. Trübner's Oriental Series.

3. Le même, *Manuṭîkâsaṅgraha, being a series of copious Extracts from six unpublished Commentaries of the Code of Manu* (*Medhâtithi, Govindarâja, Nârâyaṇa, Râghavânanda, Nandana and an anonymous Kashmirian*). Fascic. I et II. Calcutta, 1885-1886 (Biblioth. Indica).

4. Viçvanâth Nârâyan Mandlik, *Mânava-dharma Çâstra* (*Institutes of Manu*), *with the Commentaries of Medhâtithi, Sarvajñanârâyaṇa, Kullûka, Râghavânanda, Nandana and Râmacandra, and an Appendix. — The Commentary of Govindarâja on Mânava-dharma-Çâstra, edited with Notes.* Bombay, 1886. — Une édition commode et à bon marché de Manu avec le commentaire, jadis trop vanté, de Kullûka, a été publiée en outre à la Nirṇayasâgara Press de Bombay par M. Viṭṭhalaçarman Gore, *Manusmṛitiḥ çrîmat Kullûkabhaṭṭaviracitayâ Manvarthamuktâvalyâkhyayâ vyâkhyayâ sametâ.* Bombay, 1884.

5. J. Jolly, *The Institutes of Nârada, together with copious Extracts from the Nâradabhâshya of Asahâya and other standard Commentaries.* Calcutta, 1885 (Biblioth. Indica).

dharma éternel, qui l'exposent et l'interprètent en citant leurs autorités. De ce nombre sont le *Vivâdaratnâkara*[1] et le *Madanapârijâta*[2].

D'un ordre un peu différent, mais compilée de la même façon et, au point de vue hindou, rentrant dans la même classe, est la grande encyclopédie de Hemâdri, le *Caturvargacintâmaṇi*, qui traite surtout des obligations religieuses et des pratiques du culte, et dont la publication se poursuit depuis une vingtaine d'années sous les auspices de la Société asiatique du Bengale[3].

M. Feer n'a exploré qu'un recoin de cette vaste littérature juridique, la théorie des diverses sortes de mariage chez Manu et dans la poésie épique[4]. M. Jolly, dans ses *Tagore Lectures*, a essayé d'en embrasser l'ensemble, du moins en ce qui concerne le régime des biens et des personnes[5]. Pleine de faits, richement documentée, son étude est l'œuvre d'un philologue doublé d'un juriste ; elle est à un moindre degré celle d'un historien. M. J. s'est bien appliqué à mettre avant tout en évidence la filiation des doctrines ; mais il a trop cherché dans cette filiation l'expression d'un développement réel des institutions juridiques. Il n'a pas assez montré combien cette littérature est abstraite et artificielle, combien elle a été peu soucieuse d'étudier la coutume [**169**] dont elle se contente de réserver l'autorité en bloc, comme un pis-aller, et combien de faits elle a laissés en dehors d'elle. De ces faits, je ne rappellerai ici qu'un seul, parce que j'en trouve l'occasion sous la main ; je veux parler de ce curieux régime de la propriété foncière, en vigueur encore

1. Paṇḍit Dînanâtha Vidyâlankâra, *The Vivâda-Ratnâkara, a Treatise on Hindu Law by Caṇḍeçvara*. Calcutta, 1887 (Biblioth. Indica). — L'ouvrage est un des sept Ratnâkaras ou « Trésors », composés par ou pour Caṇḍeçvara, ministre de Harasiṃha, roi de Mithilâ. La date de la rédaction est 1314 A. D.

2. Paṇḍit Madhusûdana Smṛitiratna, *The Madana Pârijâta*. Fascic. I-III. Calcutta, 1887-1888 (Biblioth. Indica). — Le traité a été composé par Viçveçvara Bhaṭṭa et intitulé en l'honneur d'un certain roi Madana, qui régnait à Kashṭha sur la Yamunâ et était vassal des sultans de Delhi.

3. Paṇḍits Bharatacandra Çiromaṇi, Yajñeçvara Bhaṭṭâcârya et Kâmâkhyânâtha Tarkaratna, *Caturvargacintâmaṇi by Hemâdri*. Vol. I; II, I; II, II ; III, I et III, II, fascic. I. Calcutta, 1873-1888 (Biblioth. Indica).

4. L. Feer, *Le Mariage par achat dans l'Inde aryenne*. Journ. asiatique, mai-juin 1885. — Je ne connais que par le titre le mémoire de M. A. Kaegi, *Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils*. Zürich, 1887. L'auteur y rapproche l'ordalie germanique de l'ordalie hindoue.

5. J. Jolly, *Tagore Law Lectures*, 1883. *Outlines of an History of the Hindu Law of Partition, Inheritance and Adoption, as contained in the original sanskrit treatises*. Calcutta, 1885. — Cf. *Rev. crit.* du 24 octobre 1887.

aujourd'hui dans plusieurs parties de l'Inde, la tenure indivise du sol par les habitants d'un même village. Ce régime sur lequel le droit écrit est à peu près muet, et qui n'a été révélé que par les enquêtes administratives anglaises, n'a été réellement connu au dehors que par la belle étude comparative de sir Henry Sumner Maine, *Village Communities in the East and West.* Cet ouvrage vient d'être traduit en notre langue, avec plusieurs autres essais de ce brillant et vigoureux esprit [1], par le même publiciste anonyme qui avait déjà mis à la portée du public français les *Asiatic Studies* de sir Alfred Lyall [2]. — Tel quel, ce droit écrit, avec toutes ses insuffisances, avec son indétermination, ses contradictions, ses prétentions à l'autorité universelle très peu justifiées en fait et sa dépendance stricte de théories religieuses (car le droit, dans l'Inde, fait partie de la religion, et c'est à ce titre qu'il est à sa place dans ce Bulletin), les Anglais entreprirent de l'administrer aux indigènes, comme il ne l'avait jamais été, comme il n'était pas fait pour l'être, par l'organe d'une juridiction organisée à l'européenne. Dès le premier jour aussi, ils furent aux prises avec des difficultés sans nombre. On essaya d'y remédier d'abord par des procédés arbitraires, laissés à la discrétion du juge, et il se fit une sorte d'infiltration lente et irrégulière de la loi anglaise dans [170] la jurisprudence hindoue. Plus tard on eut recours à la législation directe [3], et c'est à cela sans doute qu'il faudra de plus en plus revenir dans la suite. Mais ce travail de législation est encore loin de comprendre toutes les branches du droit, et le jour n'est pas même à prévoir où il pourra, sans imprudence grave, être étendu à quelques-unes. On a donc continué à se tirer d'affaire aussi bien qu'on pouvait, cherchant consciencieusement à s'éclairer, à améliorer l'interprétation des

1. *Etudes sur l'histoire du Droit, par Sir Henry Sumner Maine. Traduit de l'anglais avec autorisation de l'auteur.* Paris, 1889. C'est l'avant-dernier volume de la traduction, par le même anonyme, des œuvres complètes de sir Henry, publiée par la maison Thorin.

2. *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient, par sir Alfred C. Lyall. Traduit de l'anglais avec autorisation de l'auteur.* Paris, 1885. — Les idées de MM. Maine et Lyall ont fait école dans l'Inde. Il n'est guère de livre écrit par un fonctionnaire anglo-indien qui, si l'occasion s'en présente, ne s'en fasse l'écho. Voir entre autres le récent ouvrage de sir John Strachey, *India*, London, 1888. Cf. encore, H.-G. Keene, *The foundations of Aryan Law*. Calcutta Review, January 1884.

3. La collection des actes de cette législation, à laquelle ont collaboré depuis Macaulay les premiers hommes d'Etat de l'Angleterre, est en cours de publication par les soins de M. Whitley Stokes, *The Anglo-Indian Codes. Vol. I. Substantive Law. Vol. II. Adjective Law*. Oxford, 1887-1888.

doctrines indigènes, et n'arrivant parfois qu'à les gâter. Le conflit a éclaté ainsi de tribunal à tribunal, de haute cour à haute cour ; les juges d'une même cour se sont divisés avec éclat sur les questions les plus graves, de façon à compromettre la fortune publique et à troubler les conditions civiles et religieuses des familles et des individus. Discuté par une presse absolument libre, le débat, déjà suffisamment grave par lui-même, n'a pas manqué d'être exagéré. Des esprits téméraires en sont venus à proposer de faire table rase de tout le droit écrit et de s'en tenir uniquement à la coutume locale [1], comme à la seule législation réelle que l'Inde ait jamais connue. C'est ce que les Allemands appellent verser l'enfant avec le bain. On se fera du reste une idée des griefs qui alimentent ces conflits, en lisant le dernier ouvrage de l'un des principaux champions, M. Nelson, juge de la présidence de Madras [2].

II

BOUDDHISME, JAINISME, HINDOUISME

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XIX [1889], p. 259 et ss.)

Le brahmanisme, c'est-à-dire cette face des religions de l'Inde sur laquelle les brahmanes, par leur littérature, par leurs écoles, ont exercé leur contrôle avec le plus d'efficacité et qu'ils ont le plus fortement marquée de leur empreinte, nous a conduits jusqu'à l'époque contemporaine. Il nous faut maintenant revenir sur nos

1. Le gouvernement anglo-indien a ouvert une vaste enquête pour la recherche de ces coutumes locales. La publication seule de celles du Penjab, *Punjab Customary Law*, en était, en 1888, déjà à son VI[e] volume.

2. J. H. Nelson, *Indian Usage and Judge-made Law in Madras*. London, 1887. — Cf. *Revue critique* du 15 octobre 1888 et Arthur Caspersz, *Law Reform and Chaos*. Calcutta Review, Octobre 1887.

pas et reprendre une à une les autres manifestations de ce vaste syncrétisme qui, à l'origine, paraissent avoir plus ou moins échappé à leur direction, qu'ils y ont ramenées la plupart grâce à leur souplesse et à force d'accommodements, mais dont quelques-unes leur ont été jusqu'à la fin, ou leur sont encore hostiles.

Comme dans nos précédents Bulletins, nous commençons par le bouddhisme et, pour suivre une division commode dans une exposition comme celle-ci, par le bouddhisme du Nord, celui qui nous est connu surtout par les monuments de l'Inde propre et qui, d'assez bonne heure, a adopté pour ses écritures la langue sanscrite. La publication des textes a été moins active sur ce domaine que sur celui de la littérature pâlie. M. Râjendralâl Mitra a entrepris et achevé en moins de deux ans l'édition de la plus courte des quatre rédactions de la *Prajñâpâramitâ*, de la « Perfection de la connaissance [1] », celle qui ne comprend que 8.000 çlokas (c'est-à-dire 8.000×32 syllabes, car l'ouvrage est [**260**] en prose ; la rédaction la plus longue est, dit-on, de 115.000 çlokas), et qui est classée au Népal parmi les 9 *Dharmas* ou traités canoniques par excellence. Ces diverses rédactions qui, directement ou indirectement, ont aussi exercé une grande influence en Chine et au Japon, passent pour être les textes fondamentaux de l'*Abhidharma* ou, d'après la traduction en usage, de la « métaphysique » bouddhique. En réalité, à en juger par celui-ci et comme on devait s'y attendre, il serait bien difficile de dire de quoi ils traitent et surtout de quoi ils ne traitent pas. Comme doctrine, ils représentent le nihilisme bouddhique dans son expression la plus élaborée et, rien qu'à parcourir le résumé des chapitres, on demeure confondu de tout ce que ses rêveurs se sont donné la peine d'inventer, de construire, de définir, de multiplier à l'infini, pour arriver à dire que tout cela, y compris nous-mêmes, est absolument vide et creux. C'est un bouddhisme plus humain et plus abordable qui nous est présenté dans le *Divyâvadâna*, cette collection de légendes pieuses et d'histoires édifiantes, dont Burnouf avait déjà tiré quelques récits d'une pénétrante beauté et dont MM. Cowell et Neil ont donné une excellente édition, savamment annotée et pourvue d'un double index des noms propres et des locutions particulières au sanscrit bouddhi-

1. Râjendralâla Mitra, *Ashṭasâhasrikâ Prajñâpâramitâ; a Collection of Discourses on the Metaphysics of the Mahâyâna School of the Buddhists, now first edited from Nepalese Sanskrit MSS*. Calcutta, 1888 (Bibliotheca Indica).

que[1]. La langue est incorrecte, le style est faible et prolixe; mais l'invention est parfois admirable, et l'on conçoit sans peine que la religion qui a inspiré de pareils récits, ait eu prise sur les âmes. Ce côté pratique, ce souci constant de la bonne vie, qui a fait la force du bouddhisme, se retrouve aussi, mais sous des dehors bien arides, dans les deux textes qu'il nous reste à mentionner, le *Dharmasaṃgraha* et le *Suhṛillekha.* Ce sont deux expositions sommaires et sèchement techniques de l'enseignement bouddhique, attribuées toutes deux au fondateur légendaire de l'école Mahâyâna, Nâgârjuna, et présentant en effet un assez grand nombre de points communs. L'une, le Dharmasaṃgraha, |**261**| n'est même qu'un simple recueil de termes techniques, où sont enregistrées plutôt que classées les conceptions et les catégories du bouddhisme. Le texte qui avait été préparé et soigneusement annoté par un prêtre japonais étudiant de l'Université d'Oxford, M. Kenjiu Kasawara, a été pieusement publié après sa mort par M. Wenzel, sous la direction de M. Max Müller[2]. L'autre traité, le Suhṛillekha, a la forme d'une lettre d'instruction et d'exhortation adressée à un certain roi Udayana, que la tradition fait régner à Bénarès. Nous en devons également la connaissance à M. Wenzel, qui l'a traduite du tibétain[3]. A ce bouddhisme encore tout indien, on comparera avec fruit la description des sectes du Japon que nous devons à M. Ryauon Fujishima[4]. On verra ainsi, non sans étonnement peut-être, avec quelle fidélité, au milieu de la

1. E. B. Cowell and R. A. Neil, *The Divyâvadâna, a Collection of early Buddhist Legends, now first edited from the Nepalese Sanskrit MSS. in Cambridge and Paris.* Cambridge, 1886. — M. Wenzel a publié un index des vers cités dans le Divyâvadâna, *Journal of the Pâli Text Society*, 1886, p. 81.

2. *The Dharma-saṃgraha, an ancient Collection of Buddhist Technical Terms*, prepared for publication by Kenjiu Kasawara, a Buddhist priest from Japan, and after his death edited by F. Max Müller and H. Wenzel. Oxford, 1885. Forme vol. I, part V, de l'*Aryan Series* des *Anecdota Oxoniensia.*

3. *Bçes pai phrin yig* (« *Friendly Epistle* »). Translated by H. Wenzel, ap. *Journal of the Pâli Text Society*, 1886, p. 1. — Aussi publié en allemand : *Suhṛillekha. Brief des Nâgârjuna an König Udayana.* Leipzig, 1886. — Cf. la notice de M. S. Beal sur cette même lettre, ap. *Indian Antiquary*, XLI (1887), p. 169.

4. *Le Bouddhisme japonais, doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*, par Ryauon Fujishima, ancien élève de la faculté bouddhique du Hongwanji à Kioto (Japon), membre de la Société asiatique de Paris. Paris, 1889. — L'ouvrage japonais qui a servi de base à ce travail, avait déjà été traduit par M. Bunyu Nanjio: *A Short History of the Twelve japanese Buddhist Sects.* Tokyo, 1887. Mais la traduction de M. R. Fujishima est indépendante de celle de son compatriote et a été enrichie de renseignements puisés à d'autres sources. Le même auteur a publié dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1888, une notice sur le pèlerin chinois I-tsing, et tra-

dégénérescence du bouddhisme populaire de l'Extrême-Orient[1], la plupart de ces sectes, dans la [**262**] partie lettrée du moins de leur clergé, ont conservé les doctrines et l'esprit du passé. Il semble que Hiouen-Thsang, s'il revenait au monde dans l'un ou l'autre de ces milieux, ne s'y sentirait pas un instant dépaysé. Le traducteur s'est efforcé de rapprocher les conceptions bouddhiques des nôtres et il a fait largement usage de notre nomenclature philosophique ; mais, en même temps, il a donné assez de vrai bouddhisme pour neutraliser les effets de ce procédé plus commode que sûr, et pour empêcher le lecteur de passer légèrement sur les différences qui séparent les deux manières de penser et qu'aucun effort de dialectique ne saurait combler. Malheureusement, comme il arrive pour tout ce qui nous vient après avoir passé par des textes chinois, une grande partie du livre est inintelligible. Il y a là des *car*, des *donc*, des *c'est pourquoi* tout à fait inattendus et d'un effet irrésistible. Comme détail, on remarquera la notion très nette que ces écoles ont gardée de l'apparition tardive de la doctrine mahâyâna. Il y a même à ce sujet, p. 53, un petit essai de critique historique fort curieux.

En même temps qu'il s'est répandu dans les contrées septentrionales, ce bouddhisme indien de langue sanscrite, fort différent à bien des égards du bouddhisme des livres pâlis de Ceylan, s'est propagé au sud et à l'est, dans l'archipel indien et dans la presqu'île transgangétique. Les inscriptions du Cambodge avaient déjà fourni et fourniront encore de précieux documents pour l'histoire de ces antiques missions[2]. M. Brandes en a [**263**] publié un de

duit les chapitres de sa relation de voyage où il traite de la littérature hindoue. Ces données si précieuses avaient déjà été discutées par M. Max Müller, qui les tenait de son élève Kasawara. L'importance en est à peine diminuée par le fait évident qu'il s'y mêle une certaine dose de malentendus et que le digne pèlerin chinois ne connaissait le sujet que très vaguement.

1. Cette dégénérescence n'a pas seulement porté sur les croyances et les pratiques privées ; elle a aussi profondément affecté le culte public. A ce sujet on peut voir G. Dumoutier, *Le Grand-Bouddha de Hanoï, étude historique, archéologique et épigraphique sur la pagode de Tran-vu*. Paris, 1888. Cf. du même : *Les textes sanscrits au Tonkin*, Revue d'Ethnographie, 1888. Il est regrettable que l'auteur, qui est inspecteur des écoles franco-annamites, parle d'ouvrages bouddhiques traduits du sanscrit en chinois « quatre cents ans avant Jésus-Christ ». Encore un mauvais tour de cet incorrigible A. D.

2. Cf. *Revue de l'Hist. des Religions*, I, 259 ; V, 250 ; XI, 170. — A. Barth, *Inscriptions sanscrites du Cambodge*. (Notices et extraits des manuscrits, t. XXVII, n° XIX, p. 174.) Les inscriptions de Campâ, œuvre posthume de Bergaigne, apporteront des informations semblables pour l'Annam, déjà résumées dans le mémoire du regretté savant :

plus provenant de l'île de Java, qui relate la fondation, en 779 A.D., d'un temple dédié à Târâ [1], cette Çakti bouddhique inconnue, comme toutes ses sœurs, dans la littérature sacrée de Ceylan. A propos d'un poème en vieux javanais, le *Sutasoma*, M. Kern a étudié un caractère commun au bouddhisme de toutes contrées, le mélange plus ou moins intime qui s'y est opéré entre lui et le çivaïsme [2]. A l'origine, les affinités de la nouvelle religion paraissent avoir été plutôt vishnouites ; c'est au dieu des Bhâgavatas que le divin Maître de la loi a emprunté la plupart des traits de son apothéose. Plus tard seulement, les préférences se sont fixées décidément sur Mahâdeva, le grand patron des ascètes, en même temps que toutes les spéculations mystiques qui se rattachent à la triade des grandes divinités de l'Inde recevaient droit de cité dans la poésie bouddhique. Ce mémoire, tout plein d'observations et de faits nouveaux ou combinés d'une façon nouvelle, est un modèle de critique ingénieuse et savante, et ceux mêmes qui ne partagent pas toutes les opinions mythologiques de M. Kern, devront reconnaître dans ces quelques pages une des contributions les plus [264] importantes qui aient été faites en ces dernières années à l'histoire du bouddhisme indien.

Plusieurs de ces travaux relèvent, comme on voit, de l'archéologie, et c'est, en effet, sur le terrain de l'archéologie que l'on a été le plus actif. Dans le précédent Bulletin, j'avais encore pu mentionner l'achèvement de l'interprétation commentée des inscriptions

L'ancien royaume de Campâ dans l'Indo-Chine d'après les inscriptions. Journ. asiatique, XI (1888), et une moisson non moins abondante est annoncée de Birmanie. Voir à ce sujet, dans le *Trübner's Record*, March 1889, les premières nouvelles communiquées par le colonel Yule sur les fouilles entreprises d'après ses instructions, par M. Forchammer à Pagan.

1. J. L. A. Brandes, *Een Nâgarî Opschrift gevonden tusschen Kalasan en Prambanan*, ap. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia, 1886. — Cf. encore, pour la propagation de la civilisation et des institutions hindoues dans l'archipel malais, le savant mémoire du même auteur : *Een Jayapattra of Acte van eene rechterlijke Uitspraak van Çaka 849.* Ibidem, 1887. Le fait qui est l'objet immédiat du mémoire, la délivrance d'un extrait du jugement à la partie gagnante, est par lui-même des plus curieux. On savait que c'était là une pratique juridique en usage dans l'Inde propre ; mais on n'avait trouvé jusqu'ici aucun document en confirmation du témoignage des textes. Celui-ci est le premier, et il nous vient de Java. On trouvera encore de nombreuses données sur cette période presque hindoue de l'histoire de Java, dans le catalogue du Musée de la Société des sciences et arts de Batavia, publié en collaboration par MM. Groenveldt et Brandes. Batavia, 1887.

2. H. Kern, *Over de Vermenging van Çivaïsme en Buddhisme op Java naar Aanleiding van het oud-javaansch Gedicht Sutasoma.* Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, 3de Reeks, Deel V. Amsterdam, 1888.

d'Açoka par M. Senart. Depuis, ce savant y a ajouté ses conclusions qui, appuyées sur les données certaines et datées des monuments épigraphiques, renouvellent sur plusieurs points d'une importance capitale l'histoire linguistique et littéraire de l'Inde[1]. Ce sont là des questions dont la *Revue* ne saurait se désintéresser entièrement ; car, dans l'Inde plus encore qu'ailleurs, l'avènement d'une langue nouvelle, l'épanouissement d'une nouvelle littérature annoncent presque toujours le triomphe d'une religion nouvelle. Les plus importants de ces résultats, au point de vue du moins où nous devons nous placer ici, sont en même temps ceux qui paraissent le mieux établis. C'est ainsi qu'on ne peut plus guère douter de la conclusion de M. Senart que l'emploi du sanscrit pour la littérature profane n'a pas dû précéder de beaucoup son apparition sur les monuments épigraphiques, où on ne l'a pas trouvé jusqu'ici avant le milieu du IIe siècle de notre ère[2]. Tout aussi fondée paraît son autre conclusion [265] qu'il n'y a pas de preuve générale à tirer quant à l'âge des divers dialectes prâcrits, employés dans les vieux documents, de leur plus ou moins grande conformité avec le sanscrit. Il faut tenir compte de l'influence grandissante exercée par la langue sacrée à mesure qu'elle pénétrait dans l'usage, influence qui a dû ramener ces dialectes au sanscrit en même temps que l'usure linguistique tendait à les en éloigner. Il a donc fort bien pu se faire, et il s'est fait en réalité, que des formes plus détériorées remontent plus haut que d'autres qui présentent un caractère

1. E. Senart, *Etude sur les inscriptions de Piyadasi*. Journal asiatique, mai-juin 1885 ; mai-décembre 1886. L'ensemble de ces études est aussi publié à part : *les Inscriptions de Piyadasi*, 2 vol. Paris, 1881-1886.

2. Il y a près de vingt ans que feu Garrez, dans son beau mémoire sur le *Saptaçataka* de Hâla (*Journal asiatique*, XX, 1872), a frayé la voie dans cette direction. Cf. aussi *Revue critique* du 5 avril 1886, p. 264. — La date indiquée ci-dessus, qui est la date probable de l'inscription de Rudradâman à Girnar, devrait être notablement reculée, si l'on pouvait affirmer que les très vieilles inscriptions de Nagarî (Kavi Râj Shyâmal Dâs, *Antiquities at Nagarí*, ap. Journ. of the Asiatic Soc. of Bengal, LVI (1887), p. 74) étaient en sanscrit ou, seulement, que les parties perdues se rapprochaient du sanscrit d'aussi près que s'en rapprochent incontestablement les fragments conservés. Le plus long de ces fragments (et encore est-il bien court !) est du reste intéressant à un autre titre. Il relate la consécration d'un sanctuaire à Saṃkarshaṇa et à Vâsudeva à qui sont associés (ou qui reçoivent les épithètes) de Jina et Bhagavat. Même en laissant de côté l'intérêt qu'offrirait, s'il était plus sûr, le témoignage d'un pareil syncrétisme religieux à une époque relativement aussi ancienne, nous avons là le premier document d'une antiquité incontestable en faveur des cultes de Kṛishṇa et de son frère Baladeva. Les caractères de l'inscription diffèrent à peine de ceux des édits d'Açoka.

plus archaïque. Par contre, il est des points qui me laissent plus de doutes. Partant de certaines modifications systématiques qui s'affirment peu à peu dans l'orthographe des inscriptions, M. Senart pense que ces modifications nous font assister en quelque sorte aux progrès de la grammaire sanscrite, laquelle, en tant que théorie générale de la langue, telle qu'elle se trouve chez Pâṇini, il tient pour postérieure à l'introduction de l'écriture, c'est-à-dire de l'écriture dite d'Açoka, qui n'aurait été précédée d'aucune autre.

J'ai déjà fait précédemment mes réserves quant à ce dernier point. Pour les autres, j'estime que ces modifications nous renseignent plutôt sur les progrès de la grammaire prâcrite que sur ceux de la grammaire sanscrite, que je tiens pour beaucoup plus ancienne que nos plus vieilles inscriptions. Et, pour cela, je m'appuie sur le fait que cette grammaire nous enseigne une langue plus ancienne, une langue qui, sans être celle des Brâhmaṇas, s'en rapproche beaucoup, qui a conservé au verbe tout son rôle et toutes les nuances de sa riche flexion, tandis que, dans le sanscrit classique et dans tous les prâcrits sans exception, il est déjà réduit à peu de chose, on pourrait presque dire aux modes impersonnels. Et, qu'on le remarque bien, cet argument, dans ma pensée, est indépendant de l'âge de Pâṇini lui-même, [**266**] et garderait sa valeur, eût-on la preuve demain qu'il a écrit ses sûtras au ve ou au vi^e^ siècle de notre ère. Le livre est jeune peut-être ; il me suffit que la science soit ancienne[1]. Je suis tout à fait d'accord avec MM. Halévy et Senart que les alphabets d'Açoka (et par conséquent toute la série de leurs dérivés) ne montrent, dans leurs formations, pas la moindre trace de la savante classification des sons qui est la base de la grammaire hindoue. Je n'en conclurai pourtant pas que cette grammaire n'existait pas encore à l'époque de leur introduction, car il me faudrait conclure la même chose pour l'œuvre des auteurs des Prâtiçâkhyas et pour celle des diascévastes du Veda, qui témoignent d'une analyse phonétique presque aussi parfaite. Ce ne sont pas toujours les grammairiens qui font les alphabets, et ceux-

1. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, je suis obligé de me séparer de M. Bhandarkar, qui a écrit dans le *Journal de la Société asiatique de Bombay* (t. XVI et XVII, 1883-1885 et 1887) une série d'articles sur l'histoire des langues de l'Inde, où il prend à peu près le contrepied de la thèse soutenue par M. Senart. Il me paraît avoir fort bien établi l'ancienneté de la tradition du *vyâkaraṇa* dans l'Inde : mais il place Pâṇini au viiie siècle avant notre ère, ce qui est insoutenable. Les questions de chronologie mises à part, ces articles constituent d'ailleurs un travail tout à fait remarquable.

ci, aussi bien que ceux qui ont dû, selon moi, les précéder, ont pu fort bien avoir été d'abord en usage dans des milieux parfaitement ignorants des disciplines brahmaniques, dans l'entourage de fonctionnaires étrangers, parmi les marchands, les banquiers et autres gens qui écrivent beaucoup, sans être pour cela des lettrés. Toutes choses sont si bien combinées chez M. Senart, que ce n'est pas sans hésitation que je fais ces réserves. Elles feront voir du moins à quelles questions vitales répond ce mémoire, bien que j'aie dû en laisser de côté plusieurs, ainsi qu'une foule de points secondaires, dont aucun n'est sans importance ni hors de propos. Car c'est un des mérites de ce beau travail, qu'on y trouve sur chaque chose tout le nécessaire et jamais un mot de superflu. Il était impossible de mieux finir ce magistral ouvrage sur les plus vieilles inscriptions de l'Inde.

Mais le travail d'interprétation était à peine achevé, que de nouvelles copies plus exactes des édits étaient envoyées de l'Inde. [267] M. Bühler a pu poursuivre ainsi son utile travail de revision, qui n'est pas encore fini[1]. M. Senart a eu l'occasion de visiter lui-même, au cours d'un voyage dans l'Inde, quelques-uns des monuments originaux ; il a eu même la bonne fortune d'assister en quelque sorte à la découverte de nouveaux fragments, qu'il a publiés depuis dans le *Journal asiatique*, avec un regain de lectures plus correctes pour les textes déjà connus[2]. Il est permis de ne pas renoncer à l'espoir que de nouvelles trouvailles viendront combler les lacunes qui existent encore dans l'une ou l'autre des diverses versions. Mais, pour les parties conservées, on peut regarder dès maintenant l'interprétation non seulement comme définitive quant à l'ensemble, mais comme très peu susceptible d'être encore modifiée dans le détail.

Il nous faut passer rapidement sur quelques autres contributions à l'archéologie bouddhique. M. Cockburn a retrouvé et décrit la grotte où, au temps de Hiouen-Thsang, on venait contempler

1. G. Bühler, *Beiträge dzur Erklärung er Açoka-Inschriften*, ap. Zeitschr. d. D. M. G., XXXIX (1885), p. 489 ; XL (1886), p. 127. — *The Açoka Inscriptions at Dhauli and Jaugada*, ap. Archæological Survey of Southern India (1887), vol. 1, p. 144. — *Twelfth Edict of Açoka from Shâbhâzgarhî*, ap. Epigraphia Indica, part I. October 1888. — *Die Shâbhâzgarhi Version der Felsenedicte Açoka's*, ap. Zeitschr. d. D. M. G., XLIII (1889), p. 128.

2. E. Senart, *Notes d'épigraphie indienne*, ap. Journal asiatique, avril-juin et septembre-octobre 1889. — Au cours même de son voyage, M. Senart a communiqué ses impressions encore toutes fraîches à ses amis de l'Inde, dans une conférence

l'ombre du Buddha[1]. M. Simpson a communiqué les notes de plusieurs officiers anglais à qui les récentes complications des affaires afghanes ont permis d'explorer avec soin les [268] cavernes qui dominent le cours du Marghab[2] et les colosses taillés dans les rochers de la passe de Bâmian[3]. Le même M. Simpson et M. Sinclair se sont occupés de chercher la genèse des formes architecturales hindoues (la première architecture de l'Inde est bouddhique), un terrain où l'on est toujours sûr de trouver quelque chose en y mettant de la bonne volonté[4]. L'idée que le temple procède d'une tombe, peut avoir quelque chose de spécieux au premier abord. Mais le fait que le stûpa est une chambre à reliques, le fait que le site où un saint a laissé ses os ou ses cendres est souvent surmonté d'un édicule sacré, et que certaines tombes royales sont de véritables temples, ne prouvent rien pour les sanctuaires des autres divinités. Les Hindous, qui devaient savoir ce qu'ils entendaient par un temple, l'ont appelé de tout temps un *devâlaya*, « la demeure d'un dieu », et, de fait, du moment qu'on a des dieux, le moins qu'on puisse faire est de les loger. Pour adopter les vues de MM. Simpson et Sinclair, il faudrait se convertir d'abord à l'évhémérisme de M. Herbert Spencer, ce qui ne va pas sans difficultés. Tout aussi glissant est le terrain où s'est engagé M. Sewell, celui de l'interprétation des symboles tels que le svastika, le cakra, le triçûla[5]. M. Sewell se montre très ingénieux à découvrir ailleurs à ces figures une parenté fort problématique et, pour cela, il fait

faite à la Société asiatique de Bombay, et qui a été reproduite dans le *Times of India* et dans la *Bombay Gazette*. A Girnar, il a pu constater le fait singulier et qui, je crois, n'avait pas encore été signalé, qu'une notable portion de ces proclamations royales destinées, ce semble, à la plus grande publicité, est gravée sur une face du rocher où il n'a jamais été possible de les lire convenablement. De même à Shâbhâzgarhi et à Mansehra, on a de la peine à s'expliquer le choix du site et de la pierre, qui paraissent n'avoir jamais été bien abordables.

1. S. G. Cockburn, *Sîtâ's Window or Buddha's Shadow Cave*. Journ. Asiat. of Bengal, LVI (1887), p. 31.

2. W. Simpson, *Discovery of Caves on the Murghab*. By Captains de Laessoë and M. G. Talbot, with Notes. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Britain and Ireland, XVIII (1886), p. 92.

3. Le même, *The Rock-Cut Caves and Statues of Bamian*. By Captains M. G. Talbot and P. J. Maitland. With Notes. Ibidem, p. 323.

4. Le même, *Some Suggestions of Origin in Indian Architecture*. Ibidem, XX (1888), p. 49. Cf. les remarques de M. W.-F. Sinclair et la réponse de M. Simpson, Ibidem, p. 272 et 545.

5. R. Sewell, *Early Buddhist Symbolism*. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XVIII (1886), p. 364. — *Further Notes on Early Buddhist Symbolism*. Ibidem, XX (1888), p. 419.

intervenir successivement le scarabée des Égyptiens, le globe ailé des Égyptiens et des Assyriens, le caducée des Grecs. Il a été suivi dans cette voie par M. Goblet d'Alviella, qui a ajouté quelques termes à la série, mais qui a eu surtout la bonne idée de se préoccuper des voies et moyens par lesquels aurait pu se [269] faire la transmission [1]. Sans aller si loin ni sortir du bouddhisme, M. Pincott a su pourtant faire preuve d'imagination à ce même sujet[2]. Mais c'est à M. Murray-Aynsley qu'il était réservé de montrer jusqu'où peut entraîner la passion de comparer, quand elle n'est pas contenue par le jugement critique[3]. Combien se montrait plus sage feu Bhagvânlâl Indrâjî, quand tout en dissertant savamment sur quelques-uns de ces signes, il ajoutait « qu'on les trouvait chez beaucoup de peuples qui, sans doute, y attachaient chacun une signification particulière [4] ».

A ces travaux dus à l'initiative privée, il faut ajouter naturellement l'exploration archéologique officielle de l'Inde, où le bouddhisme continue à tenir une très grande place. Par suite de la retraite du général Cunningham, la série des Rapports sur les campagnes qu'il a dirigées a été close avec le XXIIIe volume[5], que M. Smith a fait suivre d'un volume contenant l'Index pour la série entière[6]. Des mains de l'illustre fondateur, la direction générale de l'œuvre a passé dans celles [270] de M. J. Burgess, qui avait conduit jusqu'ici les opérations du *Survey* dans l'Inde de l'Ouest et du Sud. Les publications en ce qui concerne l'Hindoustan n'ont pas encore été reprises. Elles se

1. Goblet d'Alviella, *Le Triçûla ou Vardhamâna des Bouddhistes, ses origines et ses métamorphoses*. Bulletins de l'Académie royale de Belgique, 3e série, t. XVI, nos 9-10, 1888. — *Recherches sur l'histoire du Globe ailé hors de l'Egypte*. Ibidem, n° 12, 1888.

2. F. Pincott, *The Triratna*. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XIX (1887), p. 238.

3. H. G. Murray-Aynsley, *Discursive Contributions toward the Comparative Study of Asiatic Symbolism*. Indian Antiquary, XV (1886), XVI (1887).

4. *The Hâthigumphâ Inscription*. Actes du Congrès de Leyde, p. 137.

5. Les volumes faisant suite à ceux qui ont été mentionnés dans les précédents Bulletins (*Rev. de l'Hist. des religions*, XI, p. 169), sont : XIX, *Behar, Central India, Peshawar and Yusufzai*, 1881-1882. Calcutta, 1885. — XX, *Eastern Râjputâna*, 1882-1883. Ididem, 1885. — XXI, *Bundelkhand and Rewa*, 1883-1884 ; *Rewa, Bundelkhand, Malva and Gwalior*, 1884-1885. Ibidem, 1885. — XXII, *Gorakpur, Saran and Ghazipur*, 1877-1880. Ibid., 1885. — XXIII, *Panjâb and Râjputâna*, 1883-1884. Ibidem, 1887.

6. Vincent Arthur Smith, *General Index of the Archæological Survey of India*, vol. 1, t. XXIII, published under the superintendence of Major General Sir A. Cunningham. With a Glossary and General Table of contents. Calcutta, 1887. Cet Index est en même temps une œuvre de saine et ferme critique, où l'auteur a fait le départ du bon grain et de l'ivraie si étrangement mêlés dans les derniers volumes de la collection. Cf. l'article du même, *Indian Antiq.*, XVIII (1889), p. 96.

feront à l'avenir sur le même plan et dans le même format, mais sans doute aussi en partie avec le même luxe et au même prix, que celles du *Survey* des deux autres provinces. On trouvera en note la liste de ces dernières [1]. A côté de ces diverses séries, dont la marche est forcément peu régulière, M. Burgess a créé un organe périodique, l'*Epigraphia Indica*, paraissant par trimestre et spécialement réservé aux inscriptions [2]. L'épigraphie indienne aura ainsi son *Ephemeris* avant d'avoir son *Corpus* [3]. Si M. Burgess arrive de cette manière à centraliser, ne fût-ce que dans une certaine mesure, les travaux épigraphiques actuellement éparpillés dans une infinité de recueils, dont plusieurs sont des publications locales absolument inaccessibles en Europe, il aura rendu une fois de plus un service inestimable aux études indiennes. — Dans le volume qui ouvre [**271**] la série de luxe du *Survey of Southern India*, nous avons la double moisson artistique et épigraphique, fournie par deux des plus vieux monuments du bouddhisme, les *stûpas* d'Amarâvatî et de Jaggayyapeta. C'est, au contraire, aux derniers temps du bouddhisme indien que nous reportent deux inscriptions (l'une de 1219 A. D. ; l'autre paraît plus vieille de trois siècles)publiées par M. Kielhorn [4]. Les documents de cette sorte, naguère extrêmement rares,

1. *Archæological Survey of Western India*, n° 11. *Lists of the Antiquarian Remains in the Bombay Presidency, with an Appendix of Inscriptions from Gujarat.* Compiled from information supplied by the Revenue, Educational and other Government Officers by Jas. Burgess. Bombay, 1885.

Archæological Survey of Southern India. Vol. I, *Lists of the Antiquarian Remains of the Presidency of Madras.* Compiled under the Orders of Government by Rob. Sewell. Madras, 1882.— Vol. II. *Lists of Inscriptions and Sketch of the Dynasties of Southern India.* Compiled under the Orders of Government by Rob. Sewell. Ibidem, 1884. — Vol. III. *Notes on the Amarâvati Stûpa*, by Jas. Burgess (avec traduction des inscriptions par M. Hultzsch). Ibidem, 1882. — Vol. IV. *Tamil and Sanskrit Inscriptions with some Notes on Village Antiquities collected chiefly in the South of the Madras Presidency*, by Jas. Burgess. *With Translations* by S. M. Nateça Çâstri, Paṇḍit. Ibidem, 1886.

Archæological Survey of Southern India. The Buddhist Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta in the Krishna District, Madras Presidency, surveyed in 1882 by Jas. Burgess *With Translations of the Açoka Inscriptions at Jaugada and Dhauli,* by Georg Bühler. London, 1887.

2. *Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India.* Edited by Jas. Burgess. Assistant Editors: A. Führer, E. Hultzsch, Alex. Rea, Henry Cousens. Part I: October 1888. Part II: January 1889. Calcutta.

3. Le troisième volume (en réalité le deuxième) de ce *Corpus*, qui contiendra les inscriptions des Guptas par M. Fleet, est enfin annoncé, cette fois-ci sûrement, paraît-il, comme devant être publié prochainement.

4. Kielhorn, *A Buddhist Stone-Inscription from Çrâvasti*, ap. Ind. Antiquary, XVII (1888), p. 61. — Le même, *A Buddhist Stone-Inscription from Ghosrawa.* Ibidem, p. 307. — Cf. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XX (1888), p. 552, la communication

ne sont pas encore nombreux aujourd'hui. Le reste de vie dont ils témoignent et qui ne se conservait sans doute plus que dans le voisinage de quelques sanctuaires, était alors bien près de s'éteindre. Albiruni, dont le séjour dans l'Inde (occidentale, il est vrai) tombe entre ces deux inscriptions, n'avait pas réussi à y rencontrer un seul bouddhiste. Enfin c'est presque un livre d'archéologie bouddhique que l'ouvrage consacré par M. Duka à la vie de Csoma de Körös [1], l'étrange pionnier qui révéla à l'Europe, il y a plus d'un demi-siècle, la langue et la littérature du bouddhisme tibétain.

Pour le bouddhisme dit du Sud, auquel nous passons maintenant, celui dont la langue sacrée est le pâli et qu'on pourrait appeler le bouddhisme singhalais (l'île de Ceylan ayant été son domaine propre jusqu'à l'époque relativement récente où il a fini par devenir dominant dans la presqu'île transgangétique), les travaux d'archéologie, si fructueux pour celui du Nord, ont été peu abondants. Je n'en trouve même à mentionner qu'un seul offrant un réel intérêt, une notice de M. Capper sur les stûpas [272] d'Anurâdhapura [2]. Par contre, les publications de textes canoniques et autres ont été nombreuses et variées, grâce surtout à l'impulsion qu'a donnée à ces études la *Pâli Text Society*. M. Fausböll a presque achevé l'édition des *Jâtakas* [3], qui sont la version bouddhique par excellence de cette grande masse de proverbes, de contes, d'apologues, de paraboles, propriété commune du peuple hindou, ici uniformément rapportés aux existences antérieures du Buddha [4]. Dans une série

de M. Bendall relative à des traces de bouddhisme au Bengale encore si tard que le seizième siècle.

1. Th. Duka, *Life and Works of Alexander Csoma de Koros*. London, 1885. — M. G. Barone a rendu le même service à la mémoire de l'un des pionniers de l'indianisme, presque un compatriote de Csoma, l'Allemand Philippe Wezdin, en religion le Père Paolino da San Bartolommeo. G. Barone, *Vita, precursori ed opere del P. Paolino da S. Bartolommeo*. Napoli, 1888. Cf. E. Teza, *Di Paolino da San Bartolommeo la Vita scritta da anonymo*, ap. Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, t. VI, ser. VI. Venezia, 1888.

2. Capper, *The Dâgabas of Anurâdhapura*. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XX (1888), p. 165.

3. V. Fausböll, *The Jâtaka together with its Commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha. For the first time edited in the original Pâli*. Vol. IV. London, 1887. Le volume va jusqu'au 510e récit.

4. Il est de mode depuis Benfey de faire honneur de tout cela au bouddhisme. Il serait plus juste de dire que, en créant le sermon, le bouddhisme et le jainisme ont trouvé une application nouvelle et assuré sans doute aussi une plus grande vogue à ces récits. Les brahmanes, sans en méconnaître la valeur morale et pratique, n'ont pu les

d'observations critiques sur le lexique pâli, faites principalement à l'occasion de [273] ces textes des Jâtakas, M. Kern a montré, par quelques exemples frappants, quels rédacteurs ignorants et maladroits ont dû collaborer à cette littérature que la tradition rapporte uniformément au grand nom de Buddhaghosha [1]. La publication des autres textes encore inédits de la « Corbeille des Sûtras », a été également fort avancée. MM. Rhys Davids et Carpenter ont entrepris celle du *Dîgha-Nikâya*, « la collection des longs Sûtras », ou plutôt celle du commentaire de Buddhaghosha sur cette collection, car le texte même ne se laisse dégager qu'imparfaitement de la glose et devra être édité à part [2]. M. Trenckner a édité la première moitié du *Majjhima-Nikâya* ou « collection des Sûtras moyens [3] ». Du *Saṃyutta-Nikâya* ou « collection des Sûtras grou-

exploiter que comme thèmes littéraires. Il se peut qu'un autre grand recueil du même genre, bien que d'un caractère plus profane, la *Bṛihatkathâ* maintenant perdue de Guṇâḍhya, ait été, lui aussi, un livre bouddhique : dans ses remaniements il a en tout cas reçu la livrée brahmanique. Sur l'un de ces remaniements, nous sommes redevables de nouvelles informations à un excellent travail de M. Sylvain Lévi, qui en a publié et traduit le premier livre, *la Bṛihatkathâmañjarî de Kshemendra*. Journ. asiat., novembre-décembre 1885. (Aussi à part, Paris, 1886.) De l'autre, nous avons maintenant la traduction complète de M. C. H. Tawney, *The Kathâ Sarit Sâgara or Ocean of the Streams of Story, translated from the original Sanskrit*, 2 vol. Calcutta, 1880-1887 (Biblioth. Indica), ainsi qu'une édition correcte, commode et à bon marché, *The Kathâsaritsâgara of Somadevabhaṭṭa. Edited by Paṇḍit Durgâprasâd and Kâçinâth Pâṇḍurang Parab*. Bombay, Nirṇayasâgara Press, 1889. Le premier spécimen qui ait été connu en Europe de cette littérature, et qui en est resté aussi le joyau, l'*Hitopadeça*, a été édité une fois de plus, mais avec l'aide de manuscrits très anciens et plus corrects, par M. Peterson, qui a découvert, à défaut de la date du livre, du moins le nom de l'auteur, Nârâyaṇa, *Hitopadeça by Nârâyaṇa. Edited by Peter Peterson*. Bombay, 1887 (Bombay Sanskrit Series, nº 33). Enfin, M. Bendall nous a fait connaître un nouveau spécimen de cette même littérature : Cecil Bendall, *The Tantrâkhyâna, a Collection of Indian Folklore, from a unique Sanskrit MS. discovered in Nepal*. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XX (1888), p. 465. — Un jâtaka tibétain, avec renvoi au récit pâli correspondant, a été étudié par M. H. Wentzel, *A Jâtaka-Tale from the Tibetan*. Ibidem, pp. 503 et 21 (1889), p. 179.

1. H. Kern, *Bijdrage tot de verklaring van eenige Woorden in Pali-Geschriften voorkomende*. Letterk. Verh. der koninkl. Akademie, Deel XVII ; aussi à part. Amsterdam, 1886. — M. Fausböll a répondu à quelques-unes de ces critiques, mais pas à toutes : V. Fausböll, *Nogle Bemaerkninger om enkelte vanskelige Pali-Ord i Jâtaka-Bogen*. Extrait des Overs. d. K. D. Vidensk. Selsk. Forh. Kjöbenhavn, 1888. Cf. encore les *Notes and Queries* que M. Morris publie dans le *Journal* de la Pâli Text Society. Ce sont là d'excellents travaux préparatoires pour un nouveau dictionnaire pâli dont la publication est dès maintenant urgente.

2. *The Sumaṅgala-Vilâsinî, Buddhaghosha's Commentary on the Dîgha Nikâya*. Edited by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter. Part I. London, 1886 (Pâli Text Society). Le volume comprend les 34 premiers sûtras du recueil.

3. *Majjhima Nikâya*. Edited by V. Trenckner. Vol. I. London, 1888 (Pâli Text Society). Le volume contient les 76 premiers sûtras du recueil, qui en compte 152.

pés », qui fait suite aux deux précédentes collections, nous devons les deux premières parties à M. Feer[1], et à M. Morris les quatre premières sections de l'*Añguttara-Nikâya* ou « collection supplémentaire », le recueil le plus volumineux de tout le Tripiṭaka pâli[2]. M. Fausböll a édité le *Suttanipâta*[3], une [274] collection à part de Sûtras, la plupart en vers et probablement fort anciens, dont une moitié environ avait été traduite dès 1874 par M. Coomâra Swâmy et dont M. Fausböll lui-même avait donné depuis une traduction complète dans les *Sacred Books of the East* (1881). Une autre collection du même genre, l'*Udâna*, ainsi nommée des apostrophes lyriques par lesquelles le Buddha y termine chaque récit[4] et le *Vimânavatthu* ou « description des palais célestes », sur lesquels les bouddhistes ont eu de bonne heure des renseignements très précis[5], ont été publiés par MM. Steinthal et Gooneratne. Ces trois derniers traités, ainsi que le Jâtaka, font partie du *Khuddaka-Nikâya*, « la collection des petits Sûtras. » — Un texte du Majjhima-Nikâya, l'*Upâlisutta*, a été l'objet d'un travail étendu de la part de M. Feer[6]. Ce sûtra est la version bouddhique des relations personnelles qui auraient existé entre le Buddha et Nâṭaputta, le fondateur de la secte jaina, et, par un effet bien malheureux du plan de M. Feer, ce n'est qu'à la fin du travail que le lecteur est informé de cette circonstance qui fait le principal intérêt du traité. L'auteur ne s'en serait aperçu lui-même qu'après coup, qu'il ne s'y serait pas pris autrement.

Pour la « Corbeille du Vinaya » ou de la discipline, qui concerne

1. *The Saṃyutta-Nikâya of the Sutta-Piṭaka. Part I : Sagâtha Vagga.* Edited by M. Léon Feer. London, 1884. — The same, *Part II : Nidâna-Vagga.* London, 1888 (Pâli Text Society).

2. *The Añguttara-Nikâya. Edited by the Rev. Richard Morris. Part I: Ekanipâta, Dukanipâta, and Tikanipâta.* London, 1885. Les deux premiers Nipâtas, déjà imprimés une première fois, l'ont été ici à nouveau. — The same, *Part II : Catukkanipâta.* London, 1888 (Pâli Text Society).

3. *The Sutta-Nipâta, being a collection of some of Gotama Buddha's dialogues and discourses.* Edited by V. Fausböll. Part I : Text. London, 1885 (Pâli Text Society).

4. *Udânam.* Edited by Paul Steinthal. London, 1885 (Pâli Text Society).

5. *The Vimâna-Vatthu of the Khuddaka Nikâya, Sutta Piṭaka.* Edited by Edmund Rowland Gooneratne. London, 1886 (Pâli Text Society).

6. Léon Feer, *Le Sûtra d'Upâli* (*Upâli suttam*), traduit du pâli avec des extraits du commentaire. Journal asiatique, avril-juin 1887. *Le commentaire de l'Upâli-suttam.* Ibidem, février-mars 1888. *Nâṭaputta et les Nigaṇṭhas.* Ibidem, septembre-octobre 1888. — Cf. Du même, *Tîrthikas et Bouddhistes, polémique entre Nigaṇṭha et Gautama.* Travaux du Congrès de Leide, 1885 et *De l'importance des actes de la pensée dans le bouddhisme.* Revue de l'Histoire des religions, XIII (1886), p. 74.

plus particulièrement le clergé bouddhique, MM. Rhys Davids et Oldenberg ont achevé leur utile traduction des principaux textes, par la publication d'un troisième volume, contenant la fin du *Cullavagga*[1]. De la « Corbeille de l'Abhidharma » ou [275] de la métaphysique, M. E. Müller a édité le *Dhamma-saṃgaṇi*[2], qui traite des conditions de l'existence, de leur enchaînement et de la production des actes dans les divers mondes, et dont on n'avait jusqu'ici que des fragments traduits par Gogerly.

A ces textes sont venus s'en ajouter plusieurs autres qui ne font pas partie du canon : l'*Abhidhammatthasaṃgaha* ou résumé des matières de l'Abhidharma (ontologie et morale) par le thera Anuruddha (XIIe siècle)[3] ; la *Telakaṭâhagâthâ*, « le chant du chaudron d'huile », une profession en vers de la foi bouddhique mise dans la bouche d'un thera qui l'aurait récitée au sein du chaudron d'huile bouillante où il avait été plongé sur l'ordre du roi Kalyâniya-Tissa (à peu près de la même époque[4]) ; le *Dâṭhâvaṃsa*, « l'histoire de la dent (du Buddha) », de Dhammakitti (XIIe siècle), une des productions les plus raffinées de la poésie pâlie[5], déjà connue d'ailleurs par l'édition (texte et traduction anglaise), de Coomâra Swâmy ; le *Pañcagatidîpana* ou « illustration des cinq voies » de l'existence, à l'état de supplicié aux enfers, d'animal, de revenant ou d'esprit impur, d'homme et de dieu[6] ; le *Chakesadhâtuvaṃsa*, « l'histoire de la relique des six cheveux (du Buddha) », et la *Sandesakathâ*, une sorte de résumé de l'histoire ecclésiastique allant jusqu'au XIIe ou XIIIe siècle[7] ; l'*Anâgatavaṃsa*, « l'histoire du futur (Buddha, Maitreya) », et le *Gandhavaṃsa*, « l'histoire des livres (du canon et de la littérature pâlie[8]) » ; le *Pajjanmadhu*, « le nectar des vers », composé [276] en l'honneur du Buddha et de sa doctrine, par Buddhappiya (XIIe siècle)[9] ; la

1. T. W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg, *Vinaya Texts translated from the Pâli*. Part III. The Cullavagga, IV-XII. Oxford, 1885. Est le t. XX des *Sacred Books of the East*.
2. *The Dhammasaṃgaṇi*. Edited by Edward Müller. London, 1885 (Pâli Text Society).
3. Edité par T. W. Rhys Davids, dans le Journal of the Pâli Text Society, 1884.
4. Edité par Edmund R. Goonaratne, Ibidem.
5. Edité par T. W. Rhys Davids. Ibidem.
6. Edité par Léon Feer. Ibidem. Avant de publier le texte de ce petit poème, qui pourrait bien être plus ancien que les précédents, M. Feer en avait donné une traduction en français dans les Annales du musée Guimet, t. V (1883), p. 154.
7. Tous deux édités par J. Minayeff. Ibidem, 1885.
8. Tous deux édités par J. Minayeff. Ibidem, 1886.
9. Edité par E. R. Goonaratne. Ibidem, 1887.

Sîmâvivâdavinicchayâkathâ, « la décision des controverses touchant (l'exacte) limite (doctrinale) », qui éclaire sur bien des points l'histoire de l'Église bouddhique[1], et le *Saddhammopâyana*, « l'acheminement vers la (pratique de la) bonne loi », qui est une paraphrase en vers des principaux préceptes de la morale bouddhique[2]. Enfin, on doit à M. Ed. Müller un excellent index alphabétique des noms propres qui se rencontrent dans les monuments publiés jusqu'ici de cette littérature sacrée[3]. Que cette activité se maintienne, et il suffira d'un petit nombre d'années pour assurer la publication complète des livres du Tripiṭaka pâli et celle des principaux ouvrages non canoniques.

En fait de travaux d'ensemble sur le bouddhisme, je dois me borner à en signaler trois. Dans une série d'articles parus dans le *Calcutta Review*, M. Ram Candra Bose a étudié le Buddha successivement comme homme, comme moraliste et comme philosophe[4]. Le ton général est celui de la réfutation et les vues historiques sont parfois un peu naïves : les articles se lisent pourtant avec intérêt, surtout comme venant de l'Inde, où Européens et indigènes sont plutôt portés à surfaire l'œuvre de Çâkyamuni qu'à la déprécier. La note est plus juste et l'appréciation historique plus circonspecte dans le mémoire où Sir Monier Williams s'est proposé de montrer comment les principales doctrines de ce qu'on peut appeler le bouddhisme littéraire et officiel, sont sorties du brahmanisme[5]. Sans présenter rien de [277] bien nouveau, le mémoire contraste heureusement par la sobriété du jugement avec les exagérations multicolores qui, plus que jamais, paraissent être de mise en cette matière. C'est, au contraire, dans la religion populaire que M. Senart a cherché l'explication des destinées du bouddhisme, et son étude, bien que sommaire

1. Edité par J. Minayeff. Ibidem.

2. Edité par Richard Morris. Ibidem.

3. *Pâli Proper Names*. By Edward Müller. Ibidem, 1888. — Le Rév. F. Foulkes a essayé de retracer l'histoire des diverses périodes de la littérature bouddhique singhalaise : *The Vicissitudes of the Buddhist Literature of Ceylan*. Ind. Antiq., XVII (1888), p. 100 et ss.

4. Ram Candra Bose, *Buddha as a Man*. Calcutta Rev. January 1886, p. 63. — — *Buddha as a Moralist*. Ibidem. July 1886, p. 36. — *Buddha as a Philosopher*. Ibidem, January 1887, p. 16 ; April 1887, p. 362.

5. Sir Monier Williams, *On Buddhism in its Relation to Brâhmanism*. Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland., XVIII (1886), p. 127. — Depuis, Sir Monier Wiliams a développé ses vues à ce sujet dans un ouvrage de dimensions considérables dont je n'ai pas encore connaissance, *Buddhism*. London, 1889.

et écrite pour un public moins spécial, est celle des trois qui va le plus au fond des choses[1]. Partant des données que fournissent les inscriptions du roi Açoka, quand on les interroge sans parti pris, il arrive à dégager une religion où il est fort peu question du nirvâṇa, de nihilisme et de spéculations pessimistes, où l'on espère le bonheur en ce monde-ci et dans l'autre, non au prix d'une science transcendante ni de pratiques rituelles compliquées et surannées, mais en récompense d'un perfectionnement moral auquel le plus humble doit et peut aspirer. Par tous ces caractères, le bouddhisme appartient à ce grand mouvement vers une religion moins exclusive, plus intérieure, plus individuelle, en réaction contre le ritualisme brahmanique, qui s'est également affirmé dans les autres branches de l'hindouisme et que les brahmanes eux-mêmes ont confessé dans leurs Upanishads. Qu'on y ajoute la dévotion au Buddha, qui donnait au bouddhisme ce dont aucune religion ne saurait se passer, fût-elle philosophiquement athée, je veux dire un dieu, et l'on verra mieux encore combien la foi nouvelle était proche parente des religions de Kṛishṇa et de Çiva. M. Senart aboutit ainsi à la même conclusion, déjà signalée plus haut comme étant celle de MM. Kern et Bhandarkar : le bouddhisme, en dernière analyse, est une des faces de l'hindouisme. Il n'est [278] qu'un point où j'eusse désiré que l'auteur de cette belle et pénétrante étude insistât davantage : les liens non moins étroits qui paraissent avoir existé entre la secte de Çâkya et des mouvements analogues au sein du brahmanisme. La spéculation bouddhique est si voisine de celle des Upanishads ! On peut même se demander si ce n'est pas dans cette ressemblance que doit être cherchée surtout la cause de l'hostilité qui paraît avoir divisé de bonne heure brahmanes et bouddhistes. Les autres sectes étaient issues directement de cultes populaires : celle-ci semble avoir eu son origine dans les mêmes aspirations qui ont produit les Upanishads. Bhikshus et brahmanes auraient été ainsi en quelque sorte des frères ennemis. Il est vrai que M. Senart fait abstrac-

1. L. Senart, *Un roi de l'Inde au troisième siècle avant notre ère. Açoka et le Bouddhisme.* Revue des Deux Mondes, 1er mars 1889. — Sur l'histoire ultérieure du bouddhisme dans l'Inde et au Népal, on trouvera des considérations souvent fort justes du docteur Gustave Lebon, *les Civilisations de l'Inde.* Paris, 1887. Sans grande connaissance des sources écrites, par la simple inspection des monuments, l'auteur a su deviner bien des choses et éviter des méprises où tombent encore journellement des indianistes de profession. Cf. *Revue critique* du 25 avril.

tion ici de la spéculation bouddhique, et je pense comme lui que la forme sous laquelle cette spéculation nous a été conservée est plus jeune que les inscriptions d'Açoka. Il serait pourtant téméraire de soutenir que le bouddhisme n'a pas commencé par agiter des problèmes d'ordre spéculatif, et que tout ce qui s'y trouve de dogmatique, de compliqué, de savant doit être reporté bien loin de ses origines. Telle n'est pas, je pense, l'opinion de M. Senart; mais un lecteur peu au courant pourrait bien la lui prêter. A tout prendre, il me semble que comme toutes les sectes hindoues, celle-ci doit avoir eu, dès ses débuts, sa forme scolastique et sa forme populaire, et qu'il y a beaucoup de vrai dans la formule de M. Oldenberg, que les questions débattues dans l'entourage du maître devaient ressembler pour le moins autant à celles qui s'agitaient sur les bancs de l'école d'Origène qu'aux entretiens de la Galilée.

Nous voici arrivé à la fin de cette revue des travaux sérieux publiés sur le bouddhisme. Il y aurait pourtant de l'affectation à ne pas dire quelques mots d'une littérature d'une tout autre espèce, aux allures de plus en plus envahissantes et cosmopolites, qui se prétend des droits sur ce même domaine, je veux parler de celle du néobouddhisme, ou, pour l'appeler des noms qu'il préfère, du théosophisme ou occultisme. Dans l'Inde même, malgré les adhésions nouvelles qu'enregistrent ses statistiques, la secte paraît avoir de la peine à se remettre de la déconfiture [279] retentissante de quelques-uns de ses fondateurs. Elle vit pourtant ; elle vient de fêter son 13e anniversaire[1], et son principal organe en est à son 10e volume[2]. Mais les affaires n'ont pas marché sans compromis. Il a fallu faire accueil aux prétentions les plus ridicules de l'illuminisme hindou, aux excentricités des éléments extrêmes de l'*Aryasamâj*, même à l'agitation politique du *National Congress Movement*. Tout cela additionné de bouddhisme forme une étrange macédoine. La position de la secte vis-à-vis du christianisme est aussi devenue plus agressive, et c'est avec le dessein avoué d'y faire campagne contre les missions chrétiennes que le grand maître, le colonel Olcott, vient de partir pour le Japon. En somme, à Madras et sur

1. *General Report of the 13th Convention and Anniversary of The Theosophical Society and of the Proceedings of Council, at the Head-quarters, Adyar, Madras. December 27-29th, 1888*. Madras, 1889.

2. *The Theosophist, a Magazine of Oriental Philosophy, Art, Literature and Occultism. Conducted by H. S. Olcott*. Madras.

le continent en général, les adeptes paraissent apprendre à leurs dépens qu'il n'est pas facile de faire revivre ce qui est bien mort. Leur situation est autre à Ceylan, où le bouddhisme est resté vivant et où ils ont trouvé jusqu'ici de l'appui auprès des membres éclairés du clergé. Ils viennent d'y créer un nouveau journal hebdomadaire rédigé en anglais, qui, en conformité avec son titre [1], est nettement bouddhiste et hostile au christianisme. On y examine par exemple s'il est loisible au fidèle de prendre part aux réjouissances du *Christmas* et du jour de l'an, et la réponse est un veto. Les indigènes sont là dans leur rôle. En lisant ces discussions où la doctrine du *karma* est expliquée par le mesmérisme et par la photographie, et où les dernières spéculations de la science européenne sont maniées par des gens qui, visiblement, en ignorent l'alphabet, on se dit bien qu'ils pourraient mieux employer leur temps; mais on voit aussi qu'ils pourraient l'employer plus mal, et on se sent pris de sympathie pour ces intelligences ouvertes et forcément désorientées au [280] conflit de tant d'idées nouvelles. Ce qui se comprend moins bien, c'est ce que viennent faire là les Européens. Mais ce qui ne se comprend plus du tout, c'est la prétention d'importer tout cela chez nous. On a beau débarrasser le bouddhisme de son immense bagage de niaiseries et, en le soumettant à une pression convenable, le réduire à une sorte de positivisme mystique, il faut une incroyable capacité d'illusion pour prétendre en tirer la moindre chose qui soit à notre usage. Et pourtant la tentative se fait sous nos yeux et même avec un certain succès, en Angleterre, en Allemagne, en France, en Amérique et sans doute ailleurs encore. Je n'essaierai pas même de faire la bibliographie de cette littérature où, la part une fois faite de la naïveté et de la mystification, il reste bien peu de chose. Mais je dois rappeler du moins l'article que l'héritier d'un grand nom, que je ne puis pas ranger parmi les naïfs, a écrit à ce sujet dans un recueil où de pareilles questions ne se traitent pas d'ordinaire au point de vue de l'apologie et d'un prosélytisme à peine déguisé[2]. L'article a été ici même[3] l'objet d'une appréciation à laquelle je souscris

1. *The Buddhist.* (*Supplement to the Sarasavisandaresa.*) Colombo avec la devise « *Namo tassa bhagavato arahato samma sambuddhassa* ». Le premier numéro est daté du quinzième jour d'Unduwap, 2432 (octobre 1888).

2. Emile Burnouf, *Le Bouddhisme en Occident.* Revue des Deux Mondes, 15 juillet 1888.

3. Voir la *Revue*, XVIII, p. 106.

entièrement. La partie rétrospective en est faible et sans critique : quant à la question actuelle, on se demande comment l'auteur a pu ne pas reculer devant l'épaisse atmosphère de crédulité et de charlatanerie qui l'enveloppe. Il paraît être complètement à l'abri de ce sentiment d'aversion qu'inspire le spectacle de la manie même inoffensive et respectable. Il donne de bons conseils à ces Çramaṇas d'Occident ; il leur signale les diverses catégories de malintentionnés qui pourront leur faire obstacle : il n'en oublie qu'une, mais qui, espérons-le, à elle seule vaudra toutes les autres prises ensemble, celles des gens qui n'aiment pas qu'on leur fasse des contes à dormir debout.

Le bouddhisme est devenu une des grandes religions du monde. Son frère jumeau, le jainisme, est toujours resté une secte **[281]** relativement peu nombreuse. Il a eu ses jours d'éclat local ; par son organisation et sa diffusion, par le privilège surtout, commun à toutes les minorités, de dépasser de beaucoup la moyenne, il a exercé autour de lui une influence inférieure, sans doute, à celle qu'il s'attribue lui-même, mais bien supérieure à sa proportion numérique : il n'en est pas moins resté une petite Église, comme perdue au sein des masses profondes de l'hindouisme. L'intérêt qui s'attache aux problèmes de son histoire n'en est pas diminué pour cela. Sans compter qu'il a ses annales littéraires et sa chronologie, qu'il est encore vivant dans l'Inde et représenté par des communautés florissantes, certaines questions gagnent à être étudiées en petit et, du jour où les destinées du jainisme seront bien établies, toute l'histoire religieuse de l'Inde en profitera. Aussi ne faut-il pas trop s'étonner du nombre des travaux qui ont porté récemment sur cette religion dont les sectateurs actuels, disséminés parmi les 250 millions de la population de l'Inde, tiendraient à l'aise dans un de nos départements.

M. Weber a complété sa magistrale analyse du *Siddhânta* ou canon des Çvetâmbaras (la seule des deux grandes divisions de la secte qui paraisse avoir conservé sa littérature canonique) signalée dans le précédent Bulletin, par la publication du catalogue des manuscrits jainas de la Bibliothèque de Berlin[1]. Réunis, ces **[282]** deux

1. A. Weber, *Verzeichniss der Sanskṛit- und Prâkṛit-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band, zweite Abtheilung*. Berlin, 1888, in-4°. — Les ouvrages décrits sont ceux du canon des Çvetâmbaras : les Digambaras n'ont plus que des

travaux constituent un véritable monument de science et de patiente industrie et, pendant longtemps encore, ils serviront de cadre à toutes les recherches futures. M. Jacobi, l'éditeur de l'*Âcârâṅga-sûtra* et du *Kalpasûtra*, a donné la traduction de ces deux traités[1]. L'un, qui est le premier livre du canon, contient les règles de la discipline très sévère et très minutieuse à laquelle étaient soumis les religieux jainas des deux sexes. M. Jacobi, dans sa savante préface, sur laquelle nous aurons à revenir, a comparé de la façon la plus instructive cette discipline avec celle des bouddhistes et des ordres brahmaniques. L'ensemble du traité, surtout la 1re partie, est d'un aspect très archaïque, avec son mélange de laconisme et de redites, ses lambeaux de sentences énergiques, tout imprégnées de ferveur. Il semble bien que ce soient là les fragments d'une très vieille tradition, et qu'on n'aurait plus écrit de la sorte après des siècles de routine cénobitique. L'autre, le Kalpasûtra, est formé de la juxtaposition de trois traités distincts : 1° les vies, ou plutôt, la vie des 24 Tîrthakaras ou Jinas ; car c'est toujours la même, imaginée une fois pour Mahâvîra, le dernier Jina, et reportée ensuite sur ses prédécesseurs ; 2° la liste des sthaviras ou chefs des différentes branches de l'Église après la mort de Mahâvîra ; 3° une courte collection de règles disciplinaires. L'ouvrage fait également partie du canon ; mais, comme plusieurs autres, il n'est pas mis directement dans la bouche de Mahâvîra : il est attribué à Bhadrabâhu, qui l'aurait extrait de l'un des *Pûrvas*, « des (livres) antérieurs », une partie depuis longtemps perdue du canon[2], et

données traditionnelles sur le leur. Ils contestent l'authenticité de celui des Çvetâmbaras et soutiennent que le véritable canon n'a jamais été mis par écrit. On trouvera quelques renseignements sur la littérature secondaire qui leur en tient lieu, dans un intéressant extrait du *Cintâmaṇi*, traduit du tamoul par M. Senathi Râja, annoté par M. de Milloué et présenté par lui au Congrès de Leide, *Essai sur le Jainisme par un Jain*. Leide, 1885. — Sur la littérature non canonique des Jainas, on trouvera d'abondants renseignements dans le Rapport déjà signalé de M. Bhandarkar sur sa campagne de 1883-84, à la recherche de manuscrits sanscrits et prâcrits, Bombay, 1887, ainsi que dans les trois rapports jusqu'ici publiés par M. Peterson sur sa part dans ces opérations : Peter Peterson, *Detailed Report of Operations in Search of Sanskrit MSS. in the Bombay Circle, August 1882-March 1883*. Journ. Roy. As. Soc. Bombay Branch. Extra Number, 1883. — *A Second Report of Operations, etc. April 1883-March 1884*. Ibidem. Extra Number, 1884. — *Three Reports on a Search for Sanskrit Manuscripts. With an Index of Books*. Ibidem. Extra Number, 1887.

1. Hermann Jacobi, *Jaina Sûtras, translated from Prâkrît. Part I. The Âcârâṅga Sûtra. The Kalpa Sûtra*. Oxford, 1884. Forme le t. XXII des Sacred Books of the East.

2. Cette chronologie traditionnelle se concilie parfaitement, du moins pour les

Bhadrabâhu lui-même aurait appartenu à la 6e génération spirituelle, à 170 [283] années d'intervalle, après Mahâvîra [1]. Pourtant, si nous consultons l'ouvrage même, nous trouvons que, dans la première partie, toutes les dates sont rapportées non pas une fois, mais vingt fois et plus, à l'année 980 après la mort de Mahâvîra [2]; que, dans la seconde partie, la liste des sthaviras est continuée jusqu'à la 33e génération spirituelle et s'arrête à la même époque, qui est aussi celle où, selon la tradition, le Kalpasûtra aurait été lu pour la première fois à la cour d'un roi Dhruvasena et où doit avoir été faite la rédaction *définitive* du canon dont le Kalpasûtra fait partie. On jugera par ce seul exemple de l'état peu rassurant dans lequel ces traditions nous sont parvenues. Sans doute il se peut, il est même plus que probable que le Kalpasûtra renferme des données, voire des fragments beaucoup plus anciens. Mais si les mots ont un sens, il semble bien que cette date de 980 soit la date du livre, à tout le moins celle du morceau où elle reparaît à satiété. C'est pourtant le contraire qui paraît *évident* à M. Jacobi. Par complaisance pour une tradition qu'il ne peut tout de même pas maintenir, car il ne songe plus à attribuer ce *Jinacaritra* à Bhadrabâhu, il ne voit dans cet aveu tant de fois répété du texte qu'une retouche de dernière rédaction, et cela, dans un écrit canonique ou qui, du moins, allait devenir définitivement canonique. Pour nous, au contraire, cet aveu a plus de poids que tous les dires de la tradition. Nous nous résignerons à ne rien savoir de ce qu'a pu être le Kalpasûtra avant cette date et nous supposerons qu'il n'a été introduit dans le [284] canon que longtemps après. — Un autre écrit canonique appartenant, comme l'Âcârâṅgasûtra, à la classe réputée la plus ancienne, celle des Aṅgas, où il occupe la septième place, l'*Uvâsagadasâo*, « les dix (chapitres) de l'Upâsaka », a été

Jainas, avec la croyance également traditionnelle à l'éternité du canon. Il en est de même pour le Veda chez les brahmanes.

1. Les Digambaras, qui rejettent le Kalpasûtra comme apocryphe, ont conservé le souvenir d'un deuxième Bhadrabâhu, qui aurait vécu trois siècles plus tard, aux approches de notre ère. Les Çvetâmbaras paraissent aussi avoir connu ce doublet contemporain de Vikramâditya, puisqu'ils ont des récits qui font de Bhadrabâhu le frère et le rival de Varâha Mihira. A l'époque où ces récits ont été imaginés, ce dernier avait déjà reçu sa place parmi les neuf perles de la cour de Vikramâditya.

2. Le texte mentionne une fois la variante 993. Mais partout ailleurs, les nombres ronds de milliers et de millions d'années sont majorés de 980, sans nouvelle remarque. Nous ne savons pas de quelle façon l'ère du nirvâṇa de Mahâvîra se rajustait alors à la chronologie profane. En prenant les deux synchronismes qui paraissent offrir le plus de garanties, on obtient, pour cette date de 980, les années 453 ou 513 A. D.

édité, traduit et savamment commenté par M. Hoernle[1]. Comme l'indique le titre, le livre traite de l'*upâsaka*, du fidèle laïc et des observances qui lui incombent. Le style est très différent de celui de l'Âcârâṅgasûtra. Les prescriptions, ici, sont insérées dans dix récits formant autant de chapitres, d'une concision extrême dans les parties techniques et d'une fastidieuse prolixité dans les parties narratives ou simplement insignifiantes. On dirait des fragments de sermons reliés par un canevas. Tous ces récits sont taillés sur le même type et parfois calqués les uns sur les autres. Ils sont de plus construits en grande partie de morceaux découpés en quelque sorte à l'emporte-pièce, qui servent indifféremment pour tous, mais qui ne sont donnés qu'une fois et dont c'est au lecteur de faire le transfert, si bien que les derniers chapitres ne sont plus que des squelettes. Il en résulte une impression de monotonie et de pauvreté dont aucune littérature, pas même celle des bouddhistes, qui ont, eux aussi, usé et abusé de ces procédés, ne peut donner une idée. Les plus intéressants de ces récits, bien que très écourtés, sont le sixième et le septième, où il est question des différends de Mahâvîra avec Gosâla, le fils de Maṅkhali, le fondateur de la secte probablement brahmanique, ou plutôt vishnouite des Âjîvikas, qui figure aussi au premier rang des adversaires du Buddha. Outre des notes très substantielles, l'éditeur a consacré à ce personnage et à ses doctrines deux appendices où sont reproduites les données que fournissent à ce sujet la *Bhagavatî* des Jainas et le commentaire du *Sâmaññaphalasutta* des bouddhistes. Toute la discussion est d'ailleurs réduite à un schématisme extrême. Il est évident qu'à l'époque où furent rédigés ces divers écrits, car ceux des [285] bouddhistes ne font pas exception, il ne restait plus, de ces vieilles luttes, que des noms, des formules creuses, quelques anecdotes toujours les mêmes, mais pas un seul souvenir vivant.

Ce manque de vrais souvenirs associé à une profusion de détails d'une précision minutieuse et certainement fictive, est une des raisons qui m'ont inspiré, dès le début, à l'encontre de cette tradition, un sentiment de grande défiance, sentiment dont n'a pu me guérir, comme on voit, tout ce qui s'est publié récemment à ce

1. A. F. Rudolf Hoernle, *The Uvâsagadasâo or the Religious Profession of an Uvâsaga expounded in ten lectures, being the Seventh Anga of the Jains, edited in the original prâkrit with the sanskrit Commentary of Abhaya Deva and an english Translation with Notes.* Calcutta, 1885-1888 (Biblioth. Indica).

sujet[1]. Au moment même où paraissait le précédent Bulletin, toute la question était, en effet, reprise par M. Jacobi dans sa Préface à la traduction de l'Âcârâṅgasûtra. L'espace me fait défaut pour dire tous les points sur lesquels je suis heureux d'être d'accord avec l'auteur de cet admirable travail. C'est à peine s'il m'en reste pour indiquer brièvement ceux où nous différons et sur lesquels, si cela m'était possible, je ne demanderais pas mieux pourtant que de me laisser convaincre, tant la discussion de M. Jacobi est instructive, séduisante et courtoise[2]. Notre premier dissentiment porte sur la biographie du fondateur. Tout en reconnaissant qu'elle est légendaire, M. Jacobi accepte le fond de cette biographie. Il y voit un ensemble de souvenirs réels, dignes de confiance jusque dans le détail et indépendants de la biographie similaire du Buddha. Je ne puis que persister dans l'opinion opposée : pour moi, les deux biographies sont sorties du même moule; l'une est la réplique de l'autre et je m'imagine que nous saurions peu de chose du Jinacaritra, s'il n'y avait pas un Buddhacaritra. M. Jacobi est obligé lui-même d'admettre quelque chose de semblable pour l'appareil merveilleux et dogmatique qui encombre cette vie, pour ce qui, en réalité, en fait la vie du Mahâvîra, du Jina, du « Grand héros », du « Victorieux », le sauveur prédestiné des hommes. Cet appareil, [**286**] il le retranche et, l'opération faite, il obtient la vie de Vardhamâna, le fils du râja Siddhârtha de Vaiçâlî, le Jina des Jainas, vie très semblable à celle de Siddhârtha, le fils du râja Çuddhodana de Kapilavastu, le Buddha des bouddhistes, parce que les milieux où ils ont vécu l'un et l'autre étaient semblables, mais qui présente en même temps assez de différences et de traits propres pour être acceptée comme une tradition distincte et historique. J'ai des doutes quant à la parfaite légitimité de l'opération par laquelle ce résidu historique est obtenu; mais, pour un instant je l'accepte, et je me demande si, même après cela, un lecteur sans parti pris, en comparant ces deux biographies ainsi réduites des deux princes destinés, l'un à devenir le dieu des Jainas, l'autre le dieu des bouddhistes, sera disposé à

1. Ce que j'ai écrit sur la tradition jaina se trouve : *Religions of India*, p. 140, et *Revue de l'Hist. des Religions*, I, p. 256; III, p. 89; XI, p. 179.

2. Je n'ai à me plaindre que d'une légère inexactitude. J'avais dit, à peu près, que les Jainas paraissent être restés longtemps une petite secte obscure et sans tradition bien assise. M. Jacobi a lu « et, par conséquent, sans tradition bien assise ». Il n'y a qu'une conjonction en plus, mais elle me fait dire une sottise.

admettre que les ressemblances qu'elles présentent, soient la simple conséquence de la similitude des milieux. Sans doute, il y a des différences, et il serait par trop étrange qu'il n'y en eût pas. Mais elles sont, pour la plupart, d'un caractère tout particulier et, il y a longtemps que j'ai avoué qu'elles m'inquiétaient presque autant que les ressemblances. Il suffira d'un seul exemple : on sait comment le Buddha accomplit son *nishkramaṇa*, son renoncement au monde et à la vie de famille. Le Jina, au contraire, embrasse la vie ascétique après avoir demandé et obtenu le consentement des siens. Y a-t-il là un trait de tradition authentique? C'est l'application d'une règle donnée, dit-on, par le Buddha à son ordre, règle qui était aussi en vigueur chez les Jainas et, selon toute apparence, générale parmi ces communautés. Le novice devait être en règle avec ses *gurus* et avec les autorités. La question est de savoir si la précaution est primitive ou si elle n'appartient pas plutôt à la période du plein développement de la vie monacale. Autant que M. Jacobi je suis préoccupé de la ressemblance des milieux, mais je songe moins aux milieux où les personnages en question doivent avoir vécu, qu'à ceux où leurs légendes se sont élaborées, pendant ce long espace où les deux communautés ont vécu côte à côte, avec la constante préoccupation du voisin. Cette considération me fait envisager avec quelque défiance les nombreux synchronismes que présentent les deux légendes, dont la [**287**]chronologie, si ingénieusement discutée par M. Jacobi, concorde jusque dans les variantes et dans les fautes. Sommes-nous donc si sûrs que tous ces personnages que, de part et d'autre, on s'accorde à mettre en présence ou, dans le cas particulier des chefs de sectes, à mettre aux prises, aient été réellement contemporains? Les ordres étaient rivaux : ne fallait-il pas que les chefs l'eussent été? que le fondateur de chaque secte eût personnellement triomphé des fondateurs des autres sectes? La façon dont les « six faux docteurs » (dont le Jina était l'un) paraissent dans les écrits bouddhiques, n'est certainement pas faite pour inspirer une pleine confiance. M. Kern a vu en eux des planètes. Je ne vais pas jusque-là; mais leur façon de se présenter presque toujours ensemble m'inquiète. Le jour où on les trouvera réunis de même dans les écrits des Jainas, M. Jacobi s'en réjouira peut-être : pour moi, je ne deviendrai que plus défiant. C'est par cette même action des milieux sur la confection des légendes, qu'il faut s'expliquer peut-être la physionomie toute différente qu'a prise la bio-

graphie d'un autre homme-dieu, dans la construction de laquelle sont entrés les mêmes éléments mythologiques. Qu'on la tienne pour mythique ou pour simplement légendaire, la vie humaine de Kṛishṇa, le râjaputra Yâdava, suppose des conditions fort semblables à celles où doivent avoir vécu Mahâvîra et le Buddha[1]. Lui aussi apparaît quelque part, dans la Châandogya Upanishad, comme un pacifique docteur, et, d'autre part, il ne faudrait pas beaucoup d'efforts d'imagination pour se représenter à quelles conditions la vie du Buddha serait devenue tout le contraire de celle d'un ascète. Le résultat final a cependant été tout autre : d'un côté, des héros spirituels; de l'autre, un héros martial. Ce ne sont là que quelques-unes des raisons qui me rendent suspecte cette biographie du Jina, même sous la forme la plus sobre. Si, ensuite, dans cette perplexité, je me retourne vers ce qui a été sacrifié [288] pour aboutir à cette sobriété, vers toute cette végétation mythique commune aux deux légendes et où l'imitation déborde, je ne puis plus hésiter et je suis obligé de me dire que deux choses aussi semblables n'ont pas pu être inventées deux fois. Et c'est à dessein que je dis inventées deux fois, car l'authenticité de la vie du Buddha ne me paraît pas mieux garantie que celle de la vie du Jina. Jusqu'ici, les chances d'originalité paraissent être du côté de la première : peut-être finiront-elles pas passer du côté de la seconde, qui n'en deviendrait pas beaucoup plus historique pour cela, ou par se partager entre les deux. La seule chose qui me semble évidente, c'est que nous n'avons pas affaire ici à deux originaux. Il doit être bien entendu aussi que, sur ce point et sur d'autres encore, s'il n'est question ici que de bouddhisme et d'emprunts faits au bouddhisme, c'est avant tout pour aller au plus près. Je ne méconnais nullement l'importance de ce grand fond du brahmanisme, où toutes les sectes ont pris une partie de leur substance et toute leur culture, et je ne contredis en rien aux savantes observations faites à ce sujet par M. Jacobi[2]. Il y a longtemps que j'ai appelé l'attention sur les étroits rapports des avatars de

1. M. Jacobi a parfaitement senti ce rapport entre les figures de Kṛishṇa, de Mahâvîra et du Buddha. L'explication qu'on donnera de l'une vaudra plus ou moins pour les autres, et il est tout naturel que lui, si évhémériste pour les deux dernières, ne soit pas trop éloigné de l'être aussi pour la première. Zeitschr. d. D. M. G., LXII, 493.

2. Sauf une réserve pourtant : en ce qui concerne l'antiquité de certains documents brahmaniques, par exemple les Sûtras, je suis plus sceptique que M. Jacobi, qui pense pouvoir faire remonter le Râmâyaṇa même au sixième ou au septième siècle avant notre ère.

Vishṇu avec la succession des Buddhas, et ce n'est pas d'aujourd'hui non plus qu'on me paraît enclin à surfaire l'importance (dans l'Inde, bien entendu) et l'originalité du bouddhisme.

Un autre point, qui touche au précédent de très près et sur lequel je ne puis pas suivre M. Jacobi, c'est l'autorité qu'il accorde à la tradition des Jainas pour les premiers siècles. La plupart des religions paraissent à première vue avoir conservé des souvenirs vifs et persistants de leurs origines. Ces souvenirs sont pourtant rarement exacts et, d'ordinaire, c'est longtemps après que s'est fixée la légende. Rien ne prouve que celle des Jainas fasse exception. Ils savent décidément trop de choses sur ces temps reculés et de trop singulières pour être crus sur [289] parole. Comment accepterons-nous, sur l'autorité d'une tradition qui, pour des époques bien postérieures, présente tant de lacunes et de contradictions, ce qu'ils nous racontent par le menu de tous ces schismes survenus encore du vivant du maître ou peu de temps après sa mort; de ces listes ininterrompues de docteurs se succédant après lui, de maître en disciple, dans la direction de l'église et lui constituant une chronique, en quelque sorte datée; de la fondation de leurs diverses communautés, de leurs premiers conciles, de la haute antiquité et des diverses rédactions de leur canon, dans lequel pourtant a encore pu s'introduire, comme on l'a vu plus haut, un écrit qui porte au front la date de l'an mille après la mort du fondateur? Ils avouent en avoir perdu une grande partie, la plus ancienne, et ils savent même exactement, touchant les livres qui la composaient et dont ils ont du reste conservé les titres et un sommaire, où, quand et comment ils les ont successivement perdus! Une moitié de la secte a même perdu le canon en totalité[1] et

1. Les Digambaras qui, sur plusieurs points, sont restés plus fidèles aux règles primitives de la secte. Les Çvetâmbaras placent ce schisme 609 années après la mort de Mahâvîra, soit à peu près à la fin du premier siècle de notre ère. Je ne veux pas supposer que les Digambaras, en réalité, n'ont jamais connu cette littérature canonique, mais je n'hésite pas à dire que si elle avait existé à cette époque déjà sous la forme d'un canon, ils ne l'auraient probablement pas perdue. Il est vrai que M. Jacobi, dans un mémoire signalé au précédent Bulletin (voir la *Revue*, t. XI, p. 181), a essayé, en se fondant sur d'autres données traditionnelles, qui lui paraissent plus sûres, de reporter l'origine du schisme quatre siècles plus haut, et il a apporté depuis de nouveaux arguments à l'appui de sa thèse : *Zusätzliches zu meiner Abhandlung : Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten*, ap. Zeitschr. d. D. M. G., XL (1886), p. 92. Si la thèse est juste, ce que l'opinion que j'ai de ces données en général ne me permet pas de décider même approximativement, je serais très porté à admettre que les Digambaras ne s'accusent d'avoir perdu leur canon que pour échapper au reproche, bien autrement grave pour une secte, de n'en avoir jamais eu.

soutient que celui de l'autre moitié est corrompu. Qu'il y ait dans tout cela beaucoup de souvenirs réels, je n'en disconviens pas. Mais comment les reconnaître? Comment, surtout, se défendre du soupçon que toute cette chronique si nette, si précise, où il n'y a pas une contradiction formelle pour une période manifestement légendaire, tandis qu'elles [290] abondent pour les périodes suivantes, est le résultat d'un arrangement systématique, entrepris à une époque où le besoin s'en faisait sentir, époque que nous ne pouvons pas deviner, mais qui n'a peut-être pas précédé de beaucoup ces conciles du ve ou du vi^e siècle, où ils placent eux-mêmes la rédaction finale de leur canon? Ils se sont bien fabriqué une astronomie à eux propre, en redoublant ingénieusement le ciel et tous les corps célestes, et ils ont remanié à leur usage les cadres de l'histoire mythologique et légendaire de l'Inde, se constituant ainsi, selon l'expression très juste de M. Jacobi, leur *Weltgeschichte*[1]. Pourquoi n'auraient-ils pas fait un travail semblable pour leurs propres annales? M. Jacobi, ai-je besoin de le dire? n'accepte pas ces annales comme de l'histoire toute faite. Il en reconnaît parfaitement la faiblesse dans le détail, et il ne leur emprunte pas une assertion, pas une seule anecdote, sans la discuter avec le plus grand soin. Mais il a confiance dans le cadre général et il en accepte en somme la chronologie. C'est précisément la dernière chose que je voudrais leur emprunter. Sans cette confiance, je crois en effet qu'il en aurait accordé une moindre aux considérations tirées de la langue, de la métrique et de l'histoire parallèle du canon bouddhique, pour faire remonter au iiie siècle avant notre ère la grande masse de cette littérature sacrée, dont nous ne savons de positif qu'une chose, qu'elle a été codifiée 7 ou 800 ans plus tard. Les lois du développement de la métrique prâcrite sont encore bien obscures et, même mieux connues, elles ne vaudraient que pour les parties versifiées. Quant au canon bouddhique sin-

1. H. Jacobi, *Die Jaina Legende von dem Untergange Dvâravatî's und von dem Tode Kṛishṇa's*, ap. Zeitsch. d. D. M. G., XLII (1888), p. 493. Cf. la communication orale faite par le même au Congrès des Orientalistes de Vienne (1886), *Ueber Jainismus und Kṛishṇacult*, dont le compte rendu est publié dans les *Berichte* du Congrès, Vienne, 1889, p. 75. La confection de cette *Weltgeschichte*, qui a commencé par l'intercalation des légendes krishnaïtes dans la série des Vies des Jinas, se serait faite, d'après M. Jacobi, du quatrième au troisième siècle avant notre ère. C'est là une de ces déterminations, selon moi, illusoires, qu'on n'obtient qu'en demandant à cette tradition ce qu'elle peut le moins donner, une chronologie vraie pour les époques anciennes.

ghalais, en réalité nous n'en savons presque **[291]** rien avant le v[e] siècle après J.-C., et tout ce que nous pouvons en dire, c'est que, en tant que canon, il n'existait pas selon toute apparence vers 250 avant J.-C., quand Açoka faisait graver l'inscription de Bhabra. Il se peut que les recherches futures justifient les théories de M. Jacobi, et personne n'en serait plus heureux que moi. Mais, dans l'état actuel des choses, elles m'apparaissent comme un mirage, assez semblable à celui qui faisait voir jadis le Mahâbhârata et le Code de Manu mille ou quinze cents ans avant notre ère. Les chances d'erreur sont ici infiniment moindres, l'établissement des preuves infiniment plus savant et plus délicat. Au fond, la méthode est la même : accepter un système historique pour de l'histoire.

Il est un point cependant de ce passé incertain sur lequel les découvertes archéologiques récentes ont apporté des informations positives et précises. *Dies diem docet.* Les Jainas, comme secte distincte, ayant pleine conscience d'elle-même et solidement organisée, sont plus vieux que je n'étais disposé à l'admettre et, de ce chef, certaines assertions contraires dans mon avant-dernier Bulletin sont simplement à retirer. La lumière ici a été faite par M. Bühler, à qui je suis d'autant plus heureux de rendre hommage sur ce point, qu'il me reste le grand souci de me trouver en désaccord avec lui sur beaucoup d'autres. M. Bühler est, en effet, en pleine communion d'idées avec M. Jacobi, et ce qui précède s'adresse en réalité autant à l'un qu'à l'autre de ces deux adversaires aussi redoutables que courtois.

Jusqu'ici le côté faible des prétentions des Jainas était l'absence de documents épigraphiques anciens en leur faveur. La mention des *Nirgranthas* dans un des édits d'Açoka, restait en l'air et ne constituait qu'un témoignage douteux. La lecture, par le général Cunningham, des noms de *Vardhamâna* et de l'*arhat Mahâvîra* sur des inscriptions de Mathurâ[1], était restée stérile par suite de l'état fautif des fac-similés. On y avait reconnu des monuments jainas, mais c'était tout. Un pas de plus fut fait par feu Bhagvânlâl Indrajî. Dans un mémoire présenté au Congrès **[292]** de Leide et publié depuis dans les *Travaux* du Congrès[2], où il donnait le premier déchiffrement satisfaisant des fameuses inscriptions d'Udayagiri

1. *Archæological Survey of India*, III (1873), p. 31, n° 6; 35, n° 20.

2. Bhagvanlâl Indrajî, *The Hâthigumpha and three other Inscriptions in the Udayagiri Caves near Cuttack*. Leiden, 1885.

en Orissa, il montra qu'elles étaient (probablement) jainas; que la principale était datée d'après l'ère des Mauryas, et qu'elles remontaient au moins à 100, peut-être à 150 ans avant J.-C. En même temps il publiait une inscription inédite de Mathurâ, très probablement antérieure au règne de Kanishka et, celle-ci, sûrement jaina[1]. Par contre, les sculptures et les symboles qui accompagnent ces textes étaient si exactement semblables à ce qui se trouve sur les monuments bouddhiques, qu'ils venaient plutôt en aide à ceux qui voient dans les Jainas une simple secte du bouddhisme. Le stûpa avec sa décoration, sa balustrade, ses figures de génies et d'orants, les arbres sacrés, les jayastambhas surmontés de taureaux ou du cakra, toutes choses qu'on avait considérées jusque-là comme caractéristiques du bouddhisme et dont, à l'exception des arbres sacrés, il ne paraît guère être question dans les écrits des Jainas, se retrouvaient chez ceux-ci sans la moindre variante. Pour la cause de l'indépendance du jainisme, c'était presque un pas en arrière. Il était réservé à M. Bühler de reprendre la démonstration et de la faire complète. Aidé de nouveaux secours, il revint sur les inscriptions de Mathurâ et y lut aussitôt les noms de plusieurs des communautés jainas qui figurent dans les listes du Kalpasûtra et qui lui fournirent la clef de ces textes jusque-là inintelligibles. De nouveaux fac-similés envoyés de l'Inde lui permirent d'étendre et de rectifier ces premières découvertes, en même temps que des fouilles, entreprises d'après ses indications, mettaient et continuent de mettre **[293]** au jour de nouveaux documents[2]. Le résultat dès maintenant acquis de cette belle campagne si rondement menée, est une série de documents allant de l'an 80 jusque vers le milieu du IIe siècle de notre ère, et établissant d'une façon indu-

1. Dans le même mémoire. L'interprétation de ce document est encore loin d'être satisfaisante. La traduction de *gaṇikâ* par « courtisane » est peu probable : il doit y avoir là un dérivé de *gaṇa* dans le sens technique qu'il a chez les Jainas, s'il ne faut pas plutôt y voir le nom propre d'un de leurs *kulas*. Ailleurs encore la lecture et la traduction sont sûrement fautives. Tout le texte aurait besoin d'être revu avec l'aide d'une meilleure copie.

2. Les publications où M. Bühler a produit le résultat de ces travaux sont : *Ueber die indische Secte der Jaina*. Vortrag gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften am XXVI mai MDCCCLXXXVII. Wien, 1887. C'est la meilleure monographie que nous ayons sur l'ensemble du jainisme. — *On the Authenticity of the Jaina Tradition*, ap. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, I (1887), p. 265. — *Further Proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition*. Ibidem, II (1888), p. 141. — *Dr. Führer's new Jaina Inscriptions from Mathurâ*, ap. The Academy, June 1th, 1889.

bitable que, dès cette époque, l'Église jaina était parfaitement distincte et organisée; que, comme de nos jours encore, elle était divisée en un grand nombre de petites communautés rentrant dans des groupes de plus en plus larges. La division première était le *gaṇa*, lequel comprenait plusieurs *çâkhâs*, qui se subdivisaient elles-mêmes en *kulas*. Au-dessous du kula, il y avait encore des subdivisions plus petites. C'était donc là une sorte de hiérarchie; c'est par ces divisions que se déterminait la place du fidèle dans l'église, et on ne manquait pas de les indiquer dans les actes de donation. La signification exacte de chacun de ces groupes n'est pas encore bien tirée au clair, et on ne sait pas encore au juste comment les rattacher à la division actuelle en *gacchas*. Mais ils existaient encore, avec les mêmes dénominations et classées de la même façon, 400 ans plus tard, quand fut compilé le Kalpasûtra, dont chaque document nouveau vient confirmer les listes, et on les retrouve encore longtemps, plus de mille ans après, dans les indications des manuscrits. Les noms d'un grand nombre de ces groupes sont géographiques. On pourra donc un jour tirer de là (et, jusqu'à un certain point, on le pourrait dès maintenant) une évaluation approximative de l'extension prise par le jainisme au Ier siècle de notre ère, et qui sait ? peut-être arrivera-t-on ainsi à lui restituer plus d'un monument pris jusqu'ici pour bouddhique, et à établir que la secte a eu dans le passé un rôle bien plus grand que ne le ferait supposer le petit nombre de ses membres actuels. C'est là beaucoup, comme on voit; mais il me [294] semble aussi que c'est tout. Il y a là un nouvel exemple et de grande portée, de cette ténacité qu'on a reconnue depuis longtemps comme un des caractères du jainisme. Mais, quant à en tirer une confirmation de la tradition jaina en général, nous restons loin de compte. Même l'autorité des listes du Kalpasûtra n'en reçoit qu'une corroboration limitée. De ce que leur nomenclature des divisions de l'église est exacte, suit-il donc qu'il faille accepter le reste de ce qu'elles prétendent nous apprendre? Car, toutes laconiques qu'elles sont, elles savent beaucoup de choses : les noms des fondateurs et l'époque relative de la fondation de chaque gaṇa, de chaque çâkhâ, sans en excepter les plus anciens, et elles les relient ainsi par une chronique ininterrompue au maître et à ses disciples immédiats. Que ces inscriptions de Mathurâ doivent prouver par exemple que le schisme des Digambaras remonte en effet bien au-delà de leur époque, comme le veut M. Bühler et comme l'admet après lui M. Hoernle

(*Uvâsagadasâo*, préface de la traduction, p. XI), je ne puis pas le voir. A plus forte raison ne touchent-elles en rien aux questions agitées plus haut, à l'histoire primitive de l'église, à la légende du maître, à l'élaboration de cette vaste littérature qui a fini par former le canon jaina. Sur tous ces points, je ne puis que maintenir l'affirmation de mon scepticisme. En somme, M. Bühler estime que la tradition des Jainas, comme toute tradition légendaire, doit être contrôlée avec soin, mais acceptée tant qu'elle n'est pas démontrée fausse. Je continue, jusqu'à preuve du contraire, à y voir un ensemble de légendes réduit en système, qui doit être tenu pour suspect tant qu'il n'est pas démontré vrai.

Je ne puis plus que mentionner les autres publications relatives au jainisme, qui, heureusement, ne soulèvent pas des questions aussi compliquées. M. Jacobi a achevé son édition du *Sthavirâvalîcarita*, « l'histoire et la succession des chefs de l'église », qui forme le supplément de la « chronique universelle » de Hemacandra[1]. M. Bühler vient de consacrer un travail [295] étendu à la biographie de ce fameux docteur et polygraphe du XIIe siècle, qui a certainement été une des figures les plus remarquables de l'histoire littéraire et religieuse de l'Inde du moyen âge, mais qui a surtout la bonne fortune de rester pour nous en pleine lumière au milieu de l'ombre qui s'est étendue sur ses contemporains[2]. La monographie de M. Bühler est un modèle de critique et de profonde connaissance des sources. M. Jacobi a publié en outre un choix très instructif de *Kathânakas*, de légendes pieuses, rédigées en prâcrit et bien plus anciennes que le commentaire du XIIe siècle qui les a conservées[3]. A cette même source, qui lui a fourni encore le récit déjà mentionné de la mort de Kṛishṇa et de la destruction de Dvâravatî, un de ses élèves, M. Fick, a emprunté la version jaina de la légende des fils de Sagara[4]. Avant eux, M. Leumann

1. Hermann Jacobi, *Sthavirâvalîcarita or Pariçishṭaparvan, being an Appendix of the Trishashṭîçalâkapurushacarita by Hemacandra*. Calcutta, 1883-1886 (Biblioth. Indica).

2. G. Bühler, *Ueben das Leben des jaina Mönches Hemacandra, des Schülers des Devacandra aus der Vajraçâkhâ*. Extrait du t. XXXVII des Denkschriften der Philosophisch-historischen Classe der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Wien, 1889. A rapprocher l'inscription contemporaine de Somnâth, publiée par le même, *The Somnâthpattan Praçasti of Bhâva Bṛihaspati, by Vajeshankar G. Ozhâ, Esq. With an introduction by G. Bühler*, ap. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl., III (1889), p. 1.

3. H. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâṣṭrî. Zur Einführung in das Studium des Prâkṛit Grammatik, Text, Wörterbuch*. Leipzig, 1886.

4. R. Fick, *Eine jainistiche Bearbeitung der Sagara-Sage*. Kiel, 1889.

avait attiré d'une façon générale l'attention sur les emprunts faits par les Jainas aux cycles légendaires de l'Inde[1], et M. Pullé avait essayé quelque chose de semblable pour la littérature des contes[2]. M. de Milloué a étudié la légende de Ṛishabha, le premier des vingt-quatre Jinas, et analysé les mythes qui ont contribué à la former [3]. Le même fond mythique a passé dans toutes ces biographies, qui sont taillées sur un modèle unique. Ce qui paraît avoir déterminé le choix de M. de Milloué, c'est que les Purâṇas ont fait une [296] place à Ṛishabha, comme ils en ont fait une au Buddha. M. de Milloué croit entrevoir là un double courant traditionnel. C'est peut-être faire beaucoup d'honneur à Ṛishabha; mais l'étude de M. de Milloué ne s'en lit pas moins avec intérêt. Une traduction du mémoire, un peu arriéré maintenant, mais toujours encore utile, de M. Warren sur les conceptions philosophiques et religieuses des Jainas, a été publiée dans les *Annales du Musée Guimet*[4].

Dans l'ensemble religieux et social que l'on s'accorde de plus en plus à désigner par le nom d'hindouisme, on peut distinguer, à travers l'infinie complexité des faits, en quelque sorte une double couche de croyances et d'usages : en haut, les religions des grandes divinités de l'Inde; en bas, un fouillis de cultes locaux, de pratiques particulières, qui constituent la véritable et souvent l'unique religion des masses. Les deux courants se croisent et se mêlent sans se fondre. Et c'est là un état ancien, dont on rencontre des indices aussi haut que l'on remonte : seulement, ce n'est qu'à des époques relativement récentes que nous sommes en état de le décrire. Pour les croyances purement populaires, ce n'est même que de nos jours, à bien peu d'exceptions près, qu'on s'y intéresse et qu'on commence à les étudier. Pour les autres, pour ces religions de Çiva et de Vishṇu, aussi vieilles, probablement plus vieilles

1. E. Leumann, *Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen Indiens*, ap. Travaux du Congrès des Orientalistes de Leide, 1885.

2. F. L. Pullé, *Della Literatura dei Gâina e di alcune fonti indiane dei novellieri occidentali*, ap. Atti del R. Istituto veneto d. Sc. lett. ed arti. Venezia, 1884, 1885, 1886.

3. L. de Milloué, *Etude sur le mythe de Vṛishabha, le premier Tîrthaṃkara des Jains*. Extrait des Annales du Musée Guimet, t. X, Paris, 1886.

4. J. Pointet, *Les Idées philosophiques et religieuses des Jainas, par S. J. Warren. Traduit du hollandais avec autorisation de l'auteur*. Annales du Musée Guimet, t. X, p. 321 (1887). Le mémoire original est de 1875.

que le bouddhisme et le jainisme, les brahmanes s'en sont emparés de bonne heure et, pendant longtemps, les documents littéraires ne nous les montrent que réduites à une uniforme orthodoxie. C'est déjà l'hindouisme que nous trouvons dans le Mahâbhârata, dans le Râmâyaṇa; mais c'est aussi le brahmanisme; même pour les Purâṇas, il est souvent malaisé de tracer la limite. Ce syncrétisme est loin d'être [**297**] faux. Il s'y trouve au contraire beaucoup de vrai; mais non pas tout le vrai, et il en résulte cette première conséquence, que, pour ces religions dont la littérature sanscrite est pleine, nous n'avons, pendant une très longue période, pas d'histoire. Non seulement un voile épais nous les dérobe pour les temps antérieurs à cette littérature, où elles répondaient probablement à des divisions ethniques, mais plus tard encore, quand la secte est devenue le facteur principal, les œuvres littéraires ne nous fournissent à cet égard que des données indirectes et parcimonieuses. Quant aux influences qui peuvent être venues du dehors, il va sans dire que la trace en a été soigneusement effacée. Dans cette uniformité sous laquelle on devine un chaos, les découvertes successives de l'archéologie et de l'épigraphie viennent introduire chaque jour un peu plus de variété et de vie[1]; mais les résultats obtenus jusqu'ici sont encore peu de chose relativement à la masse totale, et il s'en faut encore de beaucoup qu'on puisse procéder sûrement à une grande synthèse. Pendant longtemps encore, on sera réduit, pour l'histoire des anciennes sectes, à la méthode inductive employée, par exemple, par M. Bhandarkar dans sa belle étude déjà signalée plus haut, sur les Bhâgavatas et les Pâñcarâtras. La secte est, en effet, la vraie forme de ces religions. Non pas que tout Hindou soit membre d'une secte; mais c'est là, comme en un foyer, que s'est élaborée et que s'élabore sans cesse à nouveau la foi qu'il professe et que s'établissent les pratiques qui règlent sa vie. Aussi est-ce avec l'histoire des sectes que s'ouvre l'histoire proprement

1. Les principaux travaux sur ce domaine ont déjà été mentionnés plus haut. Pour le reste, il faudrait faire ici la bibliographie de toute l'épigraphie indienne. Qu'il me soit permis du moins de rappeler ici la curieuse inscription de Nagarî, déjà signalée, et d'en indiquer deux autres, dues à M. Bühler, la vieille inscription prâcrite du roi Pallava Çivaskandavarman, un des rares documents brahmaniques rédigés en une langue que, naguère encore, on tenait pour exclusivement bouddhique, et l'inscription de Harsha, ce roi qui est un fervent bouddhiste chez Hiouen-Thsang, qui, ici, se proclame çivaïte, dont le frère aîné était bouddhiste et dont le père, le grand-père et l'arrière-grand-père étaient adorateurs du Soleil. G. Bühler, *A Prakrit Grant of the Pallava king Çivaskandavarman*, ap. Epigraphia Indica, Part I, October 1888. — *Madhuban Copper-Plate Grant of Harsha*. Ibidem, Part II, January 1889.

dite de l'hindouisme, c'est-à-dire, après quelques [298] siècles où l'incertitude diminue peu à peu, vers l'an mille de notre ère.

Or, c'est juste à cette époque que l'Inde a été visitée et étudiée avec passion par un musulman, qui en parcourut les contrées septentrionales à la suite des armées de Mahmoud le Ghaznévide, un savant d'une ouverture d'esprit rare, qui apportait à cette étude une absence de préjugés, une *objectivité* unique parmi ses coreligionnaires, Albiruni, dont M. Sachau vient de publier et de traduire la relation si longtemps et si impatiemment attendue[1]. Ce livre, auquel on ne peut comparer que les Voyages de Hiouen-Thsang, ne nous apprend pas autant de choses nouvelles que l'œuvre du naïf pèlerin chinois; d'abord, parce qu'il avait déjà été admirablement analysé et extrait par feu Reinaud; ensuite, parce que Hiouen-Thsang explorait la terre inconnue de l'Inde bouddhique du moyen âge, tandis qu'Albiruni nous décrit l'Inde brahmanique que, sur bien des points, nous connaissons mieux que lui[2]. Ce n'en est pas moins une vraie bonne fortune de pouvoir ainsi parcourir l'Inde en la compagnie d'un contemporain du roi Bhoja, si infiniment supérieur d'esprit à tous ses confrères, qui connaît l'Occident, qui cite Platon et Aristote, et qui est presque un des nôtres dans cet Orient si renfermé. S'il [299] ne nous renseigne pas sur tout ce que nous voudrions savoir; si, venu pour étudier l'Inde, celle des livres lui a caché un peu celle qui s'agitait au-dessous, il ne lui est arrivé que ce qui devait arriver à d'autres après lui. Et malgré cela, que de choses il nous apprend! Il ne saurait nous être indifférent de constater combien l'Inde a peu changé dans ces huit siècles; de voir qu'alors, comme aujourd'hui, elle était sanscrite à la surface et

1. Edward C. Sachau, *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A. D. 1030. An english Edition, with Notes and Indices.* 2 vol. London, 1888. Fait partie de Trübner's Oriental Series. — L'édition du texte arabe est de 1886. — M. Sachau a consacré un mémoire spécial à l'étude des termes indiens dont s'est servi Albiruni : *Indo-arabische Studien zur Aussprache und Geschichte des Indischen in der ersten Hälfte des XI Jahrhunderts.* Extrait des mémoires de l'Académie des Sciences de Berlin, 1888. — Dès 1879 il avait publié la traduction d'un autre ouvrage d'Albiruni, *Chronologie Orientalischer Völker.*

2. Je ne crois pas admissible la supposition de M. Sachau, qu'Albiruni avait sous les yeux des originaux aussi différents des nôtres qu'il paraîtrait d'après ses citations. La plupart des ces textes étaient dès lors couverts par des commentaires. Je dirais plutôt qu'Albiruni, dans ses citations, nous sert ses notes, où il pouvait se trouver bien des choses : des extraits du texte, des morceaux de commentaire, des paraphrases de ses pandits et peut-être ses propres réflexions. Sa *Bhagavad Gîtâ* et ce qu'il appelle « le livre de Patañjali », font tout particulièrement l'effet de *cahiers.*

de la même façon; que, ni dans sa religion, ni dans sa philosophie, elle n'a fait à un musulman l'effet d'être païenne ; que plusieurs de ses Purâṇas, auxquels on a voulu parfois assigner une origine toute moderne, étaient dès lors des livres antiques; que les bouddhistes avaient disparu de contrées où ils florissaient encore quatre siècles auparavant. D'ailleurs, Albiruni savait interroger et observer. Il n'a pas manqué de recueillir une curieuse information, d'après laquelle le Veda aurait été mis par écrit, pour la première fois, peu de temps auparavant, au Cachemir. Il est plein de remarques sur les mœurs et les usages : il nous apprend, par exemple, l'existence, parmi les Hindous (de caste, apparemment), de la couvade, et d'une sorte de droit du juveigneur. Mais je n'ai pas à faire ici l'analyse de ce livre; le titre développé que lui a donné M. Sachau est assez explicite à cet égard, et j'ajoute que ce que le titre promet, le livre le tient. — Des publications concernant plus particulièrement l'Inde sectaire, aucune n'égale en importance ce livre surtout consacré à l'Inde officielle. Bien peu d'ailleurs remontent dans le passé des sectes; la plupart se rapportent à l'époque contemporaine et appartiennent aux genres descriptif ou statistique. Si elles nous conduisent sur les confins de l'hindouisme, chez les populations aborigènes ou seulement à demi civilisées, elles relèvent plutôt du folk-lore et de l'ethnographie. Un plus grand nombre encore ne s'occupent de ces questions qu'incidemment, à propos des diverses polémiques du jour. Sur toutes, il nous faudra passer vite, parfois simplement énumérer, souvent aussi choisir. Il faudra surtout nous résigner à laisser de vastes lacunes. Car ici il n'y a plus à songer à être même approximativement complet, tant les travaux sont dispersés, et tant est formidable cette littérature anglo-indienne [**300**] que produisent chaque année, sous toutes les formes, les presses de l'Inde et de la métropole.

M. Senâthi Râjâ a traité des sectes civaïtes du Sud[1], dont les chants religieux ont parfois un caractère si élevé et si nettement monothéiste. Il a cherché aussi, dans la littérature tamoule si profondément pénétrée d'idées venues du Nord, à démêler un ensemble de faits et de notions pouvant servir à reconstituer l'apport pre-

1. E. S. W. Senâthi Râja, *Remarks on the Çaiva Sect of Hindus in South India*. Travaux du Congrès de Leide, 1885. Reproduit en français dans les Annales du Musée Guimet, VII, p. 275.

mier de la race[1]. Plus haut, à propos du Vedânta, j'ai déjà mentionné la publication du commentaire de Vallabhâcârya sur les Sûtras de cette école. Les écrits plus particulièrement sectaires de ce célèbre réformateur vishnouite du XVIe siècle, sont publiés à leur tour, avec d'autres traités faisant autorité dans la secte, par un de ses descendants, Govardhana Gaṭṭûlâla, qui a fondé pour cela un recueil mensuel spécial l'*Aryasamudaya* (Bombay, Nirṇayasâgara Press, 1888). Le 1er fascicule comprend, outre la biographie du maître et l'histoire de sa famille: 1° le commencement du *Tattvârthadîpa*, une exposition doctrinale du Bhâgavata Purâṇa, avec le commentaire (*prakâça*), également de Vallabhâcârya, et d'autres gloses, dont une de l'éditeur; 2° le commencement du *Hṛidayadûta*, un poème dévot par Hariharabhaṭṭa, un disciple immédiat de Vallabhâcârya. Parallèlement à la série sanscrite, le recueil comprendra une série en gujaratî, également consacrée à la littérature de la secte. M. Pincott, en étudiant l'arrangement de l'Âdigranth, la Bible des Sikhs, a été plus heureux et plus neuf que dans ses théories sur l'arrangement du Ṛigveda[2]. Le contact des idées musulmanes et hindoues, qui n'a pas été étranger à la formation de la religion des Sikhs, M. de Noer avait entrepris de l'étudier dans sa manifestation suprême, l'épanouissement [**301**] de la splendeur mogole. Son ouvrage sur l'empereur Akbar, qu'il n'a pas eu le temps de finir, a été achevé par des mains pieuses[3], et M. Bonet Maury, de son côté, a pu en terminer la traduction française[4]. M. Grierson, à qui l'on doit déjà tant de travaux sur les langues parlées et les littératures populaires de l'Inde, a continué la publication de ses intéressants spécimens, presque tous pris directement de la bouche du peuple et où se reflètent si naïvement les sentiments et les croyances des masses[5]. L'histoire encore si

1. Le même, *The Pre-Sanskrit Element in Ancien Tamil Literature.* Journ. R. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XIX (1887), p. 558.

2. Fr. Pincott, *The Arrangement of the Hymns of the Âdi Granth.* Ibidem, XVIII (1866), p. 437.

3. Graf F. A. von Noer, *Kaiser Akbar. Ein Versuch über die Geschichte Indiens im sechszehnten Jahrhundert. Zveiter Band, nach den hinterlassenen Papieren des Verfassers bearbeitet von Dr. Gustav von Buchwald.* Leiden, 1885.

4. G. Bonet Maury, *L'Empereur Akbar. Un chapitre de l'Histoire de l'Inde au seizième siècle, par le comte F.-A. de Noer, traduit de l'allemand avec introduction par Alfred Maury, membre de l'Institut de France,* Vol. II. Leide, 1887. — Cf., à ce sujet, E. Rehatsek, *Missionaries at the Moghul Court, in Southern and in Portuguese India, during the reign of Akbar and after.* Calcutta Review, January 1886. *A Letter of the emperor Akbar asking for the Christian Scriptures.* Indian Antiq., XVI (1887), p. 135.

5. George A. Grierson, *Translation and Index to Manbodh's Haribans. Twenty-one*

obscure de cette littérature en langue vulgaire[1], a été reprise par lui dans un travail d'ensemble[2], [**302**] où il montre la nécessité de soumettre à une restauration philologique tous les textes publiés jusqu'ici, notamment ceux de Tulsîdâs, le grand poète religieux hindî du xvi[e] siècle[3]. Enfin, dans un livre d'une composition très originale, il a décrit sous toutes ses faces l'existence du paysan bihârî[4], en commentant par ordre de matière les mots et les locutions de sa langue. C'est un véritable « trésor » de la vie rustique du Bihâr. La religion populaire, avec son culte, ses fêtes, ses pratiques, y est, comme tout le reste, prise sur le vif, et l'impression qui se dégage de cet inventaire diffère sensiblement de celle que donnent les descriptions faites d'après les livres. Sous une forme différente, M. Atkinson a entrepris quelque chose de semblable pour les usages religieux des montagnards de l'Himâlaya central,

Vaishṇava Hymns, edited and translated. The Song of Bijai Mal, edited and translated. Journ. As. Soc. of Bengal, LIII (1884), Special Number. Le texte du Haribans avait été publié précédemment. *Ibidem*, LI (1882). — *The Battle of Kanarpî Ghât, edited and translated. Two Versions of the Song of Gopî Cand, edited and translated.* Ibidem, LIV (1885), p. 16 et 35. — *Some Bihârî Folk-Songs.* Journ. R. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XVI (1884), p. 196 ; XVIII (1886), p. 207. — *Selected Specimens of the Bihârî language, edited and translated.* Zeitschr. d. D. M. G., XXXIX (1885), p. 617. —*Vidyâpati and his Contemporaries.* Indian Antiq., XIV (1885), p. 182. — *The Song of Alhâ's Marriage, a Bhojpurî Epic, edited and translated.* Ibidem, p. 209. *A Summary of the Alhâ-Khand.* Ibidem, p. 255.

1. Voir par exemple la curieuse dissertation où M. Kavi Râj Shyâmal Dâs essaie de prouver que le *Prithîrâj Râsâ*, le fameux poème de Cand en l'honneur de son maître Pṛithvîrâja, le dernier empereur hindou de Delhi (1192 A. D.), a été composé à la fin du seizième siècle : *The Antiquity, Authenticity and Genuineness of the Epic called the Prithî Râj Râsâ, and commonly ascribed to Cand Bardâi*, ap. Journ. As. Soc. Bengal, LV (1886), p. 5. Malheureusement il y a du vrai dans la thèse, et M. Grierson reconnaît lui-même que le poème a été considérablement remanié. Le Prithirâj Râsâ est en cours de publication dans la Bibliotheca Indica, mais l'édition marche bien lentement. M. Hoernle a achevé la publication du texte de la deuxième partie, chants 26-35 : *The Prithirâj Râsau, an old Hindî Epic commonly ascribed to Cand Bardâi.* Part II, vol. I. Calcutta, 1874-1886. Mais la traduction de cette deuxième partie, ainsi que le texte de la première partie, dont la publication est confiée à M. Beames, en sont chacun, depuis bien des années, à leur premier fascicule.

2. G. A. Grierson, *The Mediæval Vernacular Literature of Hindustan, with special reference to Tulsidâs.* Abhandl. des VII[rn] Orientalisten-Congress. Arische Section, p. 157. Wien, 1888.

3. Une nouvelle édition d'une des principales œuvres de Tulsîdâs, moins célèbre toutefois que son grand Râmâyaṇa, vient d'être entreprise dans la Bibliotheca Indica ; *Tulsî Satsaî, with a short Commentary, edited by Pandit Bihâri Lâl Chaube.* Fascic. I. Calcutta, 1888.

4. G. A. Grierson, *Bihâr Peasant Life, being a Discursive Catalogue of the surroundings of the people of that province. With many illustrations from photographs taken by the author.* Calcutta, 1885, p. 1.

mais en se préoccupant davantage pourtant des sources écrites[1]. M. Cust a résumé les résultats généraux que le dernier recensement a donné pour les divisions de la population par races, par religions, par langues[2]. Ces grandes opérations, dont la première qui ait réussi est de 1872, et qui sont répétées depuis tous les dix ans, produisent chaque fois, outre la grande masse des |303| rapports et des publications officiels, toute une littérature de travaux d'ensemble et de détails. Sir William Hunter, qui les a dirigées jusqu'ici et qui avait condensé les résultats de 1872 dans son *Gazetteer of India* et dans son *Indian Empire*, a donné une nouvelle édition de chacun de ces importants ouvrages, où sont utilisés les chiffres et les renseignements obtenus en 1882[3]. M. Kitts a réduit en tables faciles à consulter ce que ce recensement de 1882 a fourni de données numériques sur les castes, sectes, tribus et autres divisions sociales de l'Inde entière, moins la Birmanie. C'est un premier essai très méritoire de débrouillement et de classification générale[4]. M. Nesfield, qui connaît si admirablement l'Hindoustan central, a fait plus et mieux que cela pour les castes des contrées comprises entre le Bengale et le Penjâb[5] : sa discussion des chiffres fournis à ce sujet par le recensement est un véritable traité historique et critique sur la matière, où la partie rétrospective est presque aussi remarquable que l'appréciation des faits contemporains. Cette même connaissance intime des choses au service d'un jugement sûr et délicat, distingue l'essai de M. Nesfield sur la condition actuelle des brahmanes de cette région[6], sur les classes

1. E. T. Atkinson, *Notes on the History of Religion in the Himâlaya*. Journ. As. Soc. Bengal, LVI (1885), p. 1.

2. R. N. Cust, *The Races, Religions and Languages of India, as disclosed in the Census of 1881*. Calcutta Review, July 1886. — Les essais de M. Cust sur des sujets indiens et autres sont aussi publiés en volume dans l'Oriental Series de Trübner : *Linguistic and Oriental Essays. Written from the year 1847 to 1887. Second Series.* London, 1887. La première série est de 1880.

3. Sir William Wilson Hunter, *The Imperial Gazetteer of India, a new Edition*. 14 vol. London, 1888. La première édition, en 9 volumes, était de 1881. — *The Indian Empire. Its History, People and Products. A new Edition*. London, 1888. — Les autres ouvrages de M. Hunter ont été l'objet de revisions semblables, entre autres ses *Statistical Accounts* des provinces de Bengale et d'Assam, et sa monographie sur la situation faite aux musulmans dans l'Inde.

4. Eustace J. Kitts, *A Compendium of the Castes and Tribes found in India*. Bombay, 1885.

5. J. C. Nesfield, *Brief View of the Caste System of the North-Western Provinces and Oudh, together with an Examination of the Names and Figures shown in the Census Report, 1882*. Allahabad, 1885.

6. Le même, *The Functions of Modern Brahmans in Upper India*. Calcutta Review, April 1887.

dans lesquelles ils se divisent selon leurs fonctions et leur genre de vie, depuis le paṇḍit, qui est un gentleman de haut rang sinon de grande fortune, jusqu'au pauvre diable dont tout le privilège se réduit à la faculté de manger pour le bénéfice religieux d'autrui. Rien, mieux que ces pages, ne fait saisir le caractère de cette singulière aristocratie, dont [304] des fractions nombreuses comptent parmi les classes méprisées, sans perdre pour cela beaucoup de leur étrange sainteté. M. Nesfield connaît aussi bien les populations qui vivent en dehors de l'hindouisme que celles qui lui sont soumises, et il serait difficile de citer beaucoup d'études sur les aborigènes aussi instructives que son essai sur les Musheras[1], une tribu dont une partie habite la plaine gangétique, où elle est plus ou moins hindouisée, mais dont l'autre est restée à l'état primitif, dans ses forêts natales de la vallée du Sône. Il y a longtemps que cette étude des populations aborigènes se poursuit dans l'Inde : elle a fourni quelques noms célèbres et produit plusieurs ouvrages remarquables. En ce moment même, elle est reprise avec ardeur, notamment au Bengale, où une nouvelle enquête ethnographique officielle s'est ouverte sous la direction de M. Risley. On y attend merveilles de l'application des procédés les plus perfectionnés de l'anthropologie. Nous aurons donc sous peu de longues colonnes d'exposants de l'indice céphalique et de l'indice nasal, et je n'y objecte en rien. Mais, de grâce, qu'on ne déserte pas pour cela la méthode moins outillée de M. Nesfield[2]. Si le savant inspecteur des écoles d'Oudh a montré comment il faut toucher à ces questions, M. Hewitt a presque montré comment il ne faut pas le faire. Ses Notes[3] prouvent une fois de plus comme un observateur sagace peut être doublé d'un rêveur. A deux ou trois mille ans de distance, M. Hewitt pense reconnaître [305] le rôle, les institutions, je

1. Le même, *The Musheras of Central and Upper India*. Ibidem, January and April 1888. Cf. encore, pour une étude semblable, également bien faite : F. Fawcett : *On the Saoras (or Savaras), an aboriginal Hill People of the Eastern Ghats of the Madras Presidency*, ap. Journ. of the Anthropolog. Soc. of Bombay, I (1888), p. 206. — Cf. aussi J. Avery, *The Religion of the Aboriginal Tribes of India*, conférence faite au Victoria Institute de Londres, et reproduite dans l'*Indian Antiquary*, XIV (1885), p. 125 et dans l'*Orientalist*, II (1885), p. 9.

2. Je dois dire d'ailleurs que les circulaires et les documents envoyés en Europe par M. Risley sont tout à fait rassurants. Les questionnaires remis aux enquêteurs sont très complets et très compréhensifs. M. Nesfield lui-même n'a pas été étranger à leur rédaction.

3. J. F. Hewitt, *Notes on the Early History of Northern India*. Journ. R. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XX (1888), p. 311 et XXI (1889), p. 187.

dirai presque la philosophie sociale de ces populations dont la composition est encore aujourd'hui si mal déterminée, et distinguer quel sang coulait dans les veines des premiers descendants d'Ikshvâku. Ses théories rappellent beaucoup celles de James Tod, à qui il aurait dû emprunter plutôt sa verve descriptive. Et à ce propos, je dois mentionner que les « Annales de Rajasthan », de cet incomparable narrateur, devenues presque introuvables, ont été réimprimées récemment dans l'Inde, dans une série d'éditions populaires à très bon marché, mais, malheureusement aussi, très incorrectes[1]. Un autre livre, tout aussi attachant, mais où il n'y a que de l'observation sans utopies, et qui, lui aussi, est devenu rare, les « Souvenirs de Sleeman », a été réimprimé à Lahore[2]. On lira aussi avec intérêt l'étude que M. Brighton a consacrée aux crimes religieux, suicide, infanticide, sacrifice humain, *dharna sitting* et autres, ainsi qu'à ces associations formées sous les dehors de la religion et qui ont longtemps compté au premier rang parmi les classes dangereuses[3] : car tout est du domaine religieux dans l'Inde, jusqu'à l'histoire criminelle. M. Monier Williams a réuni en un volume d'intéressants essais[4], pris la plupart sur place, au cours de ses voyages dans l'Inde. A ces impressions d'un contemporain on peut comparer celles d'un puritain du XVIIe siècle, Streynsham Master, qui fut gouverneur du fort Saint-George (Madras) de 1677 à 1678, et dont une longue lettre sur les mœurs et coutumes des Hindous a été insérée par M. le colonel Yule dans son précieux commentaire du « Journal de Hedges[5] ».

[306] Pour les pratiques religieuses qui confinent au folk-lore, j'ai le regret d'avoir à mentionner la cessation d'un recueil qui en était un des principaux répertoires. Par suite du départ pour la Birmanie de leur directeur, M. le capitaine Temple, les « Panjab Notes and Queries », transformées en « Indian Notes and Queries »,

1. *The Popular Edition. Annals and Antiquities of Rajasthan or the Central and Western Rajpoot States. By Lieutenant-colonel James Tod. Published by Brojendro Lall Doss.* 2 vol. Calcutta, sans date.

2. *Rambles and Recollections of an Indian Official, by lieutenant-colonel W.-H. Sleeman. Republished by A. C. Majumdar.* Lahor, 1888.

3. T. Durand Brighton, *Obsolete Crime in Bengal and its modern Aspects.* Calcutta Rev., January 1887.

4. Sir Monier Williams, *Modern India and the Indians. Being a Series of Impressions, Notes and Essays.* London, 1888. Fait partie de Trübner's Oriental Series.

5. *The Diary of William Hedges, during his Agency in Bengal.* Illustrated by copious Extracts from unpublished Records, by colonel Henry Yule. 3 vol. London, 1887-89 La lettre se trouve vol. II, p. 304 et ss.

ont disparu, juste à temps peut-être, au moment où elles allaient se transformer en « Asiatic Notes and Queries » et, probablement, se noyer en quelque sorte dans ce nouveau cadre beaucoup trop large[1]. Par suite des mêmes circonstances, les « Légendes du Panjâb », également publiées par M. Temple, se sont arrêtées peu après la fin du 2e volume[2]. Je ne suis pas sûr si ce départ n'a pas nui aussi à l'« Indian Antiquary », dont M. Temple est un des directeurs, et qui ne paraît plus être conduit d'une main aussi ferme qu'au temps de M. Burgess. On trouvera en note l'énumération d'un certain nombre de travaux sur le folk-lore[3].

[307] Le Brâhmasamâj ne fait plus autant parler de lui depuis la mort de son second fondateur, Keshab Chander Sen. Son action, pour être moins bruyante, n'en est pas moins efficace. Ses publications et ses missions se soutiennent et, dans toutes les régions de l'Inde, il continue à rallier des adhérents en nombre limité, sans doute, mais qui forment une élite. Les rôles à sensation ont passé

1. *Panjab Notes and Queries, a Monthly Periodical, devoted to the systematic collection of authentic notes and scraps of information regarding the country and the people. Edited by Captain R. C. Temple.* Vol. I-III, Allahabad, 1883-1886. — *Indian Notes and Queries, a Monthly Periodical.* Vol. IV, 1886-1887, resté sans titre ni index. C'est ce qui s'appelle prendre congé à l'anglaise.

2. *The Legends of the Panjâb. By Captain R. C. Temple.* Vol. I et II et vol. III, fasc. 1-2. Bombay, 1884-1886.

3. C. J. R. Le Mesurier, *Customs and Superstitions connected with the cultivation of Rice in the southern province of Ceylon.* Journ. R. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, XVII (1885), p. 366. — Th. Thornton, *Vernacular Literature and Folklore of the Panjâb.* Ibidem, p. 373.

Paṇḍit Natesa Sastri, *Folklore in Southern India.* Ind. Antiq., XIV-XVII (1885-88), *passim.* — Le même, *Some specimens of South-Indian Popular erotic poetry.* Ibidem, XVII (1888), p. 253. — Le même, *Some South-Indian Literary Legends.* Ibidem, XVIII (1889), p. 40. — Putlibai D. H. Wadia, *Folklore in Western India.* Ibidem, XIV-XVIII (1885-1889), *passim.* — Rev. J. Hinton Knowles, *Kashmîri Tales.* Ibidem, XV-XVI (1886-1887), *passim.* Ont paru aussi en volume dans Trübner's Oriental Series : *Folk Tales of Kashmîr.* London, 1888. — R. D. M. (Ramabai), *The Legend of Tulasi.* Ibidem, XVI (1887), p. 154. *A Legend about Kali.* Ibidem, p. 261. *Rescuing the Sun and Moon.* Ibidem, p. 288. *The Virtue of Astika's Name.* Ibidem, p. 291. — G. F. D'Penha, *Folklore in Salsette.* Ibidem, XVI (1887), p. 327 et XVII (1888), p. 13 et ss. — Sirdar B. V. Sâstrî and R. C. Temple, *An Astrological Sanad granted by Govindrav Gaikwad.* Ibidem, XVI (1887), p. 317. Curieux document de la reconnaissance de Govindrav envers un astrologue qui, à l'époque où ce prince était dans le malheur, lui avait prédit ses succès futurs.

Un périodique établi sur le même plan que l'Indian Antiquary, *The Orientalist, a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, etc., edited by William Goonetilleke, Kandy, Ceylon,* contient aussi beaucoup d'articles d'archéologie et de folklore tant bouddhiques que tamouls. Mais ce recueil, rédigé à Ceylan et imprimé à Bombay, paraît avoir l'enfance difficile. Le premier volume est de 1884; le deuxième de 1885-1886. Du troisième (1887-1888), il n'y a encore que huit numéros de parus.

au théosophisme, à l'Âryasamâj, qui prétend réformer l'hindouisme en le ramenant vers ses sources[1], et aussi aux promoteurs du *National Congress Movement*, qui pourrait, dans certaines éventualités, devenir dangereux, et à la tête duquel on est étonné de voir des Anglais. Ces divers mouvements sont le produit direct, inévitable du contact avec l'Europe. Celui qu'à première vue on pourrait croire le plus propre au pays, la réaction archéologique de l'Âryasamâj, est celui précisément qui l'est le moins; il a été soufflé, qu'on me passe l'expression, aux descendants de Vasishṭha et de Viçvâmitra par les Wilson, les Max Müller, les Roth. Le dernier, l'agitation toute politique du soi-disant parti national, est dû uniquement à l'Angleterre, à ses bienfaits, au spectacle de toutes les libertés et à la pratique de quelques-unes; mais aussi à des imprudences récentes de sa politique et à l'influence en partie malsaine du système scolaire dont elle a doté le pays, surtout en ce qui concerne le haut enseignement. Sur cette œuvre des Anglais dans l'Inde, on trouvera [308] d'utiles renseignements dans un livre récent et plein de bonnes intentions de M. Barthélemy Saint-Hilaire[2]; mais on fera bien surtout de lire l'admirable étude dans laquelle sir John Strachey s'est appliqué à décrire les rouages et à faire comprendre le fonctionnement de cette énorme machine qui s'appelle l'*Imperial India*[3]. Au lecteur pourtant qui serait curieux de voir comment certaines parties de cette œuvre, surtout la plus malade en ce moment, l'éducation publique, sont jugées là-bas par ceux qui en souffrent, je signalerai deux articles de la *Calcutta Review*[4], écrits à des points de vue bien différents, l'un à celui

1. Sur l'Âryasamâj, on trouvera d'intéressants détails dans l'ouvrage récent de M. John Campbell Oman : *Indian Life, Religious and Social.* London, 1889. Le contenu du livre en justifie d'ailleurs pleinement le titre. C'est une série de scènes et de tableaux où des aspects variés de la vie sociale et religieuse des Hindous paraissent être représentés avec une grande sincérité.

2. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, *L'Inde anglaise, son état actuel, son avenir, précédée d'une introduction sur l'Angleterre et la Russie.* Paris, 1887.

3. *India,* by Sir John Strachey. London, 1888. — Cf. aussi dans le volume déjà mentionné des œuvres traduites de M. Sumner Maine et intitulé : *Etudes sur l'histoire du droit,* Paris, 1889, l'essai intitulé : « L'Inde et l'Angleterre», ainsi que les Appendices. Cet essai, qui a été publié par M. Sumner Maine à l'occasion du jubilé de la reine, est tiré du recueil intitulé, *The Reign of Queen Victoria, a Survey of Fifty Years of Progress.* London, 1887. Parmi les Appendices, on remarquera surtout celui de p. 655 et ss., intitulé : *L'Inde et l'Education européenne.* Ce sont des extraits des discours prononcés par M. Sumner Maine en sa qualité de vice-chancelier de l'Université de Calcutta.

4. F. H. Barrow, *Education and Hinduism in Bengal.* Calcutta Rev., July 1888. —

de l'économiste et du positiviste, l'autre à celui du théologien, et qui concluent tous deux à peu près par le même cri d'alarme : *Something is rotten in the state of Denmark.*

J'ai déjà eu l'occasion plus haut de mentionner quelques-uns des travaux récents qui ont porté sur les traces laissées par la civilisation et les religions de l'Inde dans l'Archipel et dans la presqu'île indo-chinoise. Je dois ici compléter rapidement ces indications. M. Rost, le savant et aimable bibliothécaire de l'India Office, a rendu un grand service à ces études, en dirigeant le choix et la réimpression d'un certain nombre de mémoires déjà anciens relatifs à ces contrées et devenus, pour la plupart, difficilement accessibles[1]. J'ai moi-même publié le premier fascicule [**309**] de la collection d'inscriptions sanscrites du Cambodge rapportée par M. Aymonier[2]. La mort a surpris M. Bergaigne au moment où il mettait la dernière main au deuxième fascicule. Mais son travail, qui comprend en outre la série entière des inscriptions sanscrites (jusqu'ici retrouvées) de l'ancien royaume de Campâ, sera publié prochainement et, dès maintenant d'ailleurs, on possède le beau mémoire où il a résumé les résultats acquis sur ce nouveau domaine épigraphique[3]. Comme dans le royaume khmer voisin, nous trouvons ici d'abord le culte de Çiva, puis celui de Çiva-Vishṇu ne formant qu'une personne. Le culte de Çiva androgyne, avec une prééminence marquée de l'élément féminin, qui s'affirme vers le IXe siècle, est au contraire jusqu'ici une particularité propre à Campâ. Par une des bizarreries de cette histoire si féconde déjà en surprises, c'est sur ces côtes lointaines de l'Annam qu'on devait trouver une des premières inscriptions rédigées en langue sanscrite qui nous soient parvenues. M. Aymonier a publié ses notes[4]

T. J. Scott, *Moral Education for Young India*. Ibidem, January 1889. — Cf. An Indian Taxpayer, *The National Congress Movement*. Ibidem, January 1889.

1. *Miscellaneous Papers relating to Indo-China and the Indian Archipelago*. 2 vol. London, 1888. Fait partie de Trübner's Oriental Series.

2. *Inscriptions sanscrites du Cambodge, par A. Barth*, dans le t. XXVII des Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Paris, 1885.

3. Abel Bergaigne, *L'Ancien Royaume de Campâ dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions*. Journ. Asiatique, janvier 1888. Les inscriptions recueillies jusqu'ici ne proviennent que des provinces méridionales de l'ancienne domination came. Celle-ci s'étendait jadis bien plus vers le nord, jusqu'au Tonkin actuel, et je ne doute pas que, dans ces régions aussi, on ne trouve un jour d'autres documents semblables. Les plus anciens surtout, qui étaient gravés sur le roc, ne peuvent pas avoir tous péri.

4. Étienne Aymonier, *Notes sur l'Annam. I, Le Binh Thuan. II, Le Khanh Hoa*. Saïgon, 1886. Extraits des t. X et XII des Excursions et Reconnaissances, recueil qui se publie

sur une partie du pays qui fut le siège de cette vieille colonie de la culture hindoue et sur l'état actuel, si misérable, des tribus cames qui en furent longtemps les représentants. De son côté, M. Landes, à qui on devait déjà un intéressant recueil de contes annamites[1], a édité et traduit une collection [310] de contes cames[2] fort semblable à une collection qui a cours à Java. C'est le premier spécimen étendu qu'on possède jusqu'ici de la langue et de la littérature de ce peuple déchu. Sur la côte occidentale de la péninsule, le Père Schmitt continue ses recherches épigraphiques qui jettent un peu de jour sur l'ancienne histoire de Siam[3]. Ici aussi les religions brahmaniques furent puissantes jadis, au temps de la domination khmère et encore après. Si tard que le commencement du XVIe siècle, un roi Dharmâçoka, peu fidèle à son nom, paraît avoir favorisé un retour offensif du çivaïsme[4] et, aujourd'hui encore, il y a dans le pays des colonies de brahmanes dégénérés, qui ont conservé quelques souvenirs et même, paraît-il, des livres. Peut-être, M. Teutsch, un ancien élève de l'École des Hautes Études, qui voyage actuellement en Siam avec une mission du ministère de l'Instruction publique, nous rapportera-t-il de là-bas de nouvelles informations. Les inscriptions siamoises du Laos envoyées par M. Pavie ne sont pas encore publiées. Dans les derniers envois de M. Aymonier, il se trouve aussi un certain nombre de docu-

à Saïgon et qui contient beaucoup d'excellents travaux sur le passé et sur le présent de la péninsule indo-chinoise. — A ces notes sur l'Annam, il faut joindre : *Notes sur le Laos par Etienne Aymonier*, Saïgon, 1885, qui font suite à ses travaux sur la géographie du Cambodge, et qui sont extraites des t. VIII et IX du même recueil.

1. A. Landes, *Contes et légendes annamites*. Saïgon, 1886. Publiés d'abord dans les t. IX-XI des Excursions et Reconnaissances.

2. Le même, *Contes tjames. Texte en caractères tjames accompagné de la transcription du premier conte en caractères romains et d'un lexique*. Saïgon, 1886 (autographié). — *Contes tjames traduits et annotés*. Saïgon, 1888. Extrait du t. XIII des Excursions et Reconnaissances.

3. Le Père Schmitt, *Les deux inscriptions de la pagode de Pra-Keo à Bangkok*. Excursions et Reconnaissances, t. VII et VIII. — *Inscriptions de la statue de Çiva trouvée par M. Rastmann dans la forêt qui recouvre l'emplacement de l'ancienne ville de Kampheng Phet*. Ibidem, t. X. (Cette inscription déjà publiée par M. Bastian, d'après une communication du P. Schmitt, *Zeitschr. d. D. M. G.* XXXVIII (1884), p. 630, a été reproduite aussi dans un travail de M. E. T. Hamy, *Notice sur une statue ancienne d'un Çiva provenant des ruines de Kampheng-Phet, Siam*. Revue d'ethnographie, juillet-août 1888.) — *Inscription siamoise du Vat Bovaranivet à Bangkok*. Ibidem, t. XI. — *Inscription siamoise du Vat Pâmôkha, au nord de Juthia*. Ibidem, t. XIII.

4. Dans ces luttes, les sanctuaires et les images des dieux n'étaient pas toujours respectés. Des faits semblables se sont passés au Cambodge et à Campâ. A. Barth, *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, n° XIX, p. 171, et Abel Bergaigne, *L'Ancien Royaume de Campâ*, p. 56.

ments siamois de même provenance. M. Kern, qui connaît si bien tous ces aboutissants du monde hindou, a précisé sur plusieurs points, à propos des publications de M. Forchhammer, [311] les rapports du droit birman avec celui de l'Inde, et essayé de mettre un peu d'ordre dans l'ancienne nomenclature géographique de cette côte[1]. Dans une autre notice, il a résumé ce qu'on sait des rapports anciens qui ont existé entre l'Indo-Chine et l'Archipel[2], rapports sur lesquels les inscriptions de Campâ ont apporté depuis quelques données nouvelles[3]. Pour Java, il a publié une nouvelle inscription sanscrite du vieux roi Pûrṇavarman, comme les précédentes purement brahmanique[4], et un fragment d'un livre cosmogonique, une sorte de Pûrâṇa javanais, le *Tantu Panggelaran*[5], un nouvel exemple du singulier amalgame qui s'est opéré dans ces îles, des conceptions indigènes et de celles qui étaient importées de l'Inde. Sous ce rapport, cette littérature est absolument conforme à la langue dans laquelle elle est écrite, où la nomenclature est en grande partie sanscrite et tout le fond javanais. C'est ce fond indigène qu'a étudié de préférence chez toutes ces populations insulaires, un collègue de M. Kern, M. G. A. Wilken. Ses nombreuses monographies, qui sont des modèles de savoir et de clarté, embrassent le champ tout entier des coutumes, des institutions sociales et domestiques, des croyances et des superstitions des races malaises. Les rencontres avec les idées hindoues y sont nombreuses ; mais le sujet en est tout de même trop en dehors de l'Inde, pour que l'énumération de ces excellents travaux fût justifiée ici. Je me borne donc à renvoyer aux comptes rendus que j'en ai faits dans une autre Revue[6].

1. H. Kern, *Geschied- en oudheidkundige nasporingen in Britisch Burma*. Extrait des Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. 4ᵉ Volgr. Xᵉ Dl. 4ᵉ Stuk.

2. Le même, *Betrekkingen tusschen Achter-Indië en Indonesie*. Ibidem.

3. Cf. Abel Bergaigne, *L'Ancien Royaume de Campâ*, p. 56.

4. H. Kern, *Een sanskritopschrift te Bekasih*. Extrait des Bijdragen, etc. 4ᵉ Volgr. Xᵉ Dl. 4ᵉ Stuk.

5. H. Kern, *Eene oudjavaansche Cosmogonie*. Extrait des Bijdragen, etc. 5ᵉ Volgr. IIᵉ Dl.

6. *Mélusine*, t. III, 121, 285, 455, et IV, 47, 405.

M. BÜHLER ET LA TRADITION JAINA

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XX [1889], p. 332.)

[332] Dans mon *Bulletin des religions de l'Inde*, après une longue exposition des vues de MM. Jacobi et Bühler sur la valeur de la tradition des Jainas, j'ai cru pouvoir résumer ainsi l'opinion de ce dernier savant (t. XIX, p. 294) :

« En somme, M. Bühler estime que la tradition des Jainas, comme toute tradition légendaire, doit être contrôlée avec soin, mais acceptée tant qu'elle n'est pas démontrée fausse. Je continue, jusqu'à preuve du contraire, à y voir un ensemble de légendes réduit en système, qui doit être tenu pour suspect tant qu'il n'est pas démontré vrai. »

En m'exprimant ainsi, j'ai, bien involontairement, exagéré la confiance que M. Bühler a en cette tradition. J'aurais dû me rappeler, en effet, le passage suivant de M. Bühler, que je transcris ici dans sa teneur originale :

« This result (la confirmation des listes de maîtres et d'écoles du Kalpasûtra par les inscriptions) is certainly encouraging for those who, like Professor Jacobi and myself, contend that the Jaina tradition must not be placed under exceptional laws of criticism, but must be treated like every other tradition, i. e. that it must be credited, if it is supported by other independent information, derived from historical documents or from the tradition of other sects, and that the Jaina maxim « *syâd vâ* » must be applied, if such support is wanting » (*Wiener Zeitschr.*, I, p. 180).

De pareilles inadvertances sont peut-être inévitables dans une revue rédigée des mois, parfois des années après la lecture des écrits en question. Je n'en regrette pas moins celle-ci, et je tiens à la réparer ici même de mon mieux, tout en me félicitant que, en principe du moins, nous soyons plus près de nous entendre, M. Bühler et moi, que je ne supposais.

VI. — BULLETIN DE 1893-1894.

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XXVII [1893], p. 177 et ss.)

I

VEDA ET BRAHMANISME.

[177] Je suivrai, dans ce Bulletin, le même ordre que dans les précédents : j'examinerai successivement les travaux relatifs au Veda et au brahmanisme, qui est, en quelque sorte, le prolongement du Veda ; puis, ceux qui concernent le bouddhisme et son frère jumeau, le jainisme ; en dernier lieu, ceux où il est traité de cet ensemble de sectes, de pratiques, de croyances, dont l'Inde contemporaine nous présente encore le spectacle, ensemble peu défini et, en réalité, indéfinissable, auquel je réserve la désignation d'hindouisme. Cet ordre n'est organique et chronologique que dans une certaine mesure. Si la deuxième de ces divisions, le bouddhisme et le jainisme, se laisse assez facilement détacher du reste, à la condition, toutefois, qu'on replace sans cesse par la pensée ces deux religions dans le milieu d'où elles sont sorties et qui a continué à se développer à leurs côtés, il n'en est pas de même des autres. Le vieux brahmanisme est inséparable du Veda, d'un côté, et du néo-brahmanisme, de l'autre, et celui-ci, à son tour, est si intimement ramifié dans toutes les branches de l'hindouisme, qu'une section un peu profonde risque toujours d'atteindre les organes essentiels. Les différences, sans doute, sont nombreuses et d'une portée parfois qui, à première

vue, peut sembler capitale; il n'en est pas moins difficile d'opérer des coupures, soit d'ordre logique, soit en vertu d'une chronologie qui, elle-même, pour les époques anciennes, n'est souvent qu'une chronologie subjective, induite par nous et le reflet, en quelque sorte, de notre façon de concevoir la logique des faits.

C'est là une difficulté qui se rencontre un peu partout, mais [178] nulle part, peut-être, au même degré que dans l'Inde où, aussi haut que nous remontions, nous nous trouvons en présence de plusieurs traditions également riches, touffues, systématiques, et où les dates absolument certaines n'interviennent que très tard, quand les périodes de véritable genèse sont closes depuis longtemps. Nul peuple, plus que les Hindous, n'a eu l'esprit porté aux systèmes, et nul n'a vécu plus à l'aise au milieu des contradictions. De tout ce qui a été une fois embaumé dans leurs traditions, rien n'est jamais entièrement mort et, pour les choses d'apparence les plus modernes, on peut toujours s'attendre à les retrouver, un jour ou l'autre, dans leurs plus vieux monuments. Aussi, bien rares sont, chez eux, les conceptions dont on puisse affirmer, d'une façon absolue, qu'elles sont anciennes ou nouvelles, et toute division qui prétendrait faire le départ rigoureusement, prêterait-elle, par quelque bout, le flanc aux objections. C'est ainsi que nous plaçons, à la fin de notre première section, l'ancienne épopée et les divers *çâstras* qui se rattachent ou prétendent, plus ou moins légitimement, se rattacher au Veda. Il est clair, pourtant, qu'à plusieurs points de vue très importants, celui de leur théologie, par exemple, et souvent même, celui de l'ordre simplement chronologique, ces textes ne peuvent pas être séparés radicalement des Purâṇas, par exemple, que nous plaçons dans la troisième et dernière section. Notre excuse, dans ces cas, devra être dans le proverbe anglais : *The line must be drawn somewhere*, et dans le fait aussi que cet ordre, sous les réserves qui viennent d'être faites, est encore le meilleur, en tout cas, le plus commode, qui se puisse imaginer.

Aussi peu, encore moins que dans les Bulletins précédents, je prétends être complet dans celui-ci. Les études indiennes sont répandues maintenant sur un si vaste domaine, l'Inde même y prend, depuis plusieurs années, une part si active, qu'il est impossible de se procurer tout ce qui est de valeur, à plus forte raison d'en prendre connaissance. Sauf de rares exceptions, de simples mentions, je ne parlerai que des publications que j'ai pu exa-

miner directement. Pour celles-ci même, je tâcherai d'être bref et, quand je serai obligé de revenir sur des matières déjà [179] bien des fois traitées dans cette *Revue*, de ne pas trop me répéter.

M. Max Müller a mené rapidement à bonne fin la deuxième édition du texte des Hymnes du Ṛigveda avec le commentaire de Sâyaṇa[1], pour laquelle il a trouvé, dans l'Inde, non seulement un généreux Mécène, le mahârâja de Vizianagram, mais aussi un supplément de matériaux manuscrits. Après cette nouvelle enquête et cette nouvelle révision, toutes deux conduites, comme la première fois, avec une ampleur et un soin admirables, le texte traditionnel des hymnes peut être considéré comme établi d'une façon définitive, et la restauration de celui du commentaire de Sâyaṇa n'a plus grand'chose à attendre de futures découvertes. Cette édition, toutefois, ne dispense pas encore de recourir à l'ancienne; les Index n'y sont pas compris. Mais c'est là une lacune d'ordre secondaire, destinée, sans doute, à être comblée prochainement, et dès maintenant, peut être considérée comme achevée cette grande et belle œuvre, à laquelle le nom de M. Max Müller restera attaché tant que les études orientales seront en honneur et quand certains propos fâcheux qu'elle a soulevés en passant seront, depuis longtemps, oubliés. Ils sont à compter, les savants d'un siècle à qui échoit pareille fortune.

Presque en même temps paraissait à Bombay une édition indigène du Ṛigveda et de son commentaire[2]. Cette édition n'est pas, comme d'autres publications de ce genre faites récemment dans l'Inde, une simple réimpression. Elle est basée sur une collation indépendante d'excellents manuscrits. Elle a ainsi une valeur propre, que M. Max Müller s'est empressé de reconnaître, et elle fait le plus grand honneur à la Société théosophique de Bombay, qui en a couvert les frais et qui a fait ainsi de meilleure besogne que ses sœurs de Madras et de Calcutta.

[180] Dans ses publications partielles du texte et du commentaire du Ṛigveda[3], M. Peterson a eu plus particulièrement en vue les be-

1. 4 vol. in-4, 1890-1892.

2. *Ṛigveda Samhitâ, with a Commentary by Sâyaṇâcârya*, edited by Râjârâm Shâstri Bodas and Shivarâm Shâstri Gore. 8 vol. gr. in-8, Bombay, 1889-1900.

3. P. Peterson, *Hymns from the Ṛigveda edited with Sayana's Commentary, Notes and a Translation*. Bombay, 1888. — *Handbook to the Study of the Ṛigveda*. Part I. *Introductory*. Bombay, 1890. — Part II. *The Seventh Maṇḍala, with the Commentary of*

soins de l'enseignement. Mais il ne s'est pas cru dispensé pour cela de faire œuvre sérieuse d'éditeur. Ses textes sont bien à lui, puisqu'il a pris la peine de les établir à nouveau en recourant aux sources manuscrites. Ils comprennent jusqu'ici : 1° un choix d'hymnes, accompagnés du commentaire de Sâyaṇa et de notes critiques ; 2° la Préface de Sâyaṇa avec traduction et notes critiques ; 3° les hymnes du VII[e] maṇḍala avec les extraits du *Pada*, le commentaire de Sâyaṇa et des notes critiques. De ces diverses parties la plus neuve est la traduction de la Préface de Sâyaṇa. C'est une excellente introduction, à l'aide d'un morceau soigné et de longue haleine, à l'étude du style des commentateurs. La traduction elle-même, un mélange judicieux de version littérale et de paraphrase plus libre, fait saisir sur le vif la marche de la pensée et les procédés de composition particuliers à cette sorte d'écrits. Étant donnée la destination du livre, je regrette seulement que M. Peterson n'ait pas ajouté les renvois exacts aux citations que fait Sâyaṇa, et qu'il se soit abstenu de toute comparaison avec les passages parallèles de la Préface au commentaire de la Taittirîya Saṃhitâ. Les notes aussi, qui ne visent que la critique du texte, eussent été plus utiles, si une part y avait été faite à l'explication et aux éclaircissements historiques.

Le texte traditionnel de ces vieux documents une fois établi, il reste la tâche plus ardue de les interpréter. Aussi avons-nous à enregistrer de ce côté une plus longue série d'efforts, de tendance et de valeur diverses, dont les meilleurs, il faut bien l'avouer, nous laissent encore loin du but. Je me suis déjà expliqué dans un des numéros précédents de la *Revue*[1] sur la reprise, dans les *Sacred Books of the East*, de la traduction des Hymnes **[181]** par M. Max Müller, et je l'ai fait assez amplement pour pouvoir me dispenser d'y revenir ici. Embrassant, comme celle de M. Müller, l'ensemble du recueil, mais à cela près, d'un caractère tout autre, est la traduction publiée à Bénarès par M. Griffith[2]. Celle-ci est destinée avant tout à donner au public anglais et anglo-hindou une représentation suffisamment fidèle de cette vieille poésie interprétée conformément à la méthode et aux résultats généraux de la

Sâyaṇa. Bombay, 1892. Ces trois volumes forment les tomes XXXVI, XLI et XLIII du *Bombay Sanskrit Series*.

1. T. XXV, p. 322, etc.

2. Ralph T. H. Griffith, *The Hymns of the Ṛig-Veda, translated with a popular Commentary*, 4 vol. in-8. Bénarès, 1889-1892.

critique européenne. Elle se présente ainsi sans aucun appareil savant, ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'elle n'est pas savante. L'auteur, qui a longtemps dirigé le *Benares College*, a une profonde connaissance des langues, des usages, de l'esprit de l'Inde, et, pour maint passage, on aurait tort de ne pas tenir grandement compte de cette version en apparence sans prétentions. Mais elle est en vers, parfois en de très beaux vers et, quelle que soit l'habileté de M. Griffith à rendre en anglais le tour des mètres hindous, habileté qui n'éclate pas moins ici que dans ses traductions du Râmâyaṇa et du Kumârasaṃbhava, il est évident que l'exactitude littérale, souvent la seule qu'on puisse atteindre, a dû plus d'une fois être sacrifiée.

Après ces versions plus ou moins complètes ou destinées à le devenir un jour, et avant de passer aux travaux qui appartiennent plutôt à l'exégèse générale, il ne me reste à mentionner que quelques traductions partielles. M. V. Henry a commencé de publier la traduction commentée de quarante hymnes du Ṛigveda [1] que feu Bergaigne avait préparée pour la *Chrestomathie védique* complétée et éditée seulement après sa mort par les soins pieux de son élève et ami. On y retrouvera Bergaigne tout entier, avec sa maîtrise incomparable du Ṛigveda, sa conscience scrupuleuse, toujours en éveil pour se contrôler et se corriger, et l'on regrettera plus que jamais que cet esprit si pénétrant, à la fois si audacieux et si prudent, nous ait été ravi si prématurément, en sa [**182**] pleine sève, avant d'avoir pu dire son dernier mot. — M. Bollensen a traduit et longuement commenté l'hymne I, 88 ou, plutôt, un texte nouveau de cet hymne, restitué à force d'hypothèses [2]. MM. Bartholomae et Aufrecht ont discuté des passages isolés [3]. M. de Bradke a opposé de sages réserves à une tentative peu justifiée d'introduire dans le lexique du Ṛigveda toute une famille de significations nouvelles [4]. Il me paraît avoir été moins bien inspiré quand, reprenant, après M. Geldner, l'hymne X, 102, il en exagère encore l'élément comique et en fait une simple parodie [5]. Pourquoi n'aurait-on pas

1. Dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. VIII, p. 1, etc., 1892. La partie publiée comprend les quatorze premiers hymnes de la *Chrestomathie*.

2. Fr. Bollensen, *Beiträge zur Kritik des Veda*, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, XLV (1891), p. 204.

3. Chr. Bartholomae, *Arisches. Ibidem*, XLIII (1889), p. 664 et XLVI (1892), p. 291. — Th. Aufrecht, *Zur Erklärung des Ṛigveda. Ibidem*, XLV (1891), p. 305.

4. P. von Bradke, *Ueber Vorvedisches im Veda. Ibidem*, XLV (1891), p. 684.

5. *Ein lustiges Wagenrennen in Altindien. Ibidem*, XLVI (1892), p. 445.

fait sérieusement honneur à Indra d'une légende semée de propos gaillards et dont certains détails devaient provoquer dans l'auditoire des rires sonores ? M. Roth a essayé de reconstruire l'*araṇi*, l'appareil usité dans le rituel pour la production du feu, et de montrer en quoi il a dû différer de l'instrument plus simple si souvent mentionné dans les Hymnes [1]. Il s'est aussi appliqué à résoudre avec cette simplicité lucide qui est la marque de tout ce qu'il écrit, deux des énigmes de l'hymne I, 164, qui n'est composé que d'énigmes [2]. Mais je crains qu'il ne soit resté à moitié chemin. Dans l'un et dans l'autre vers, il s'agit évidemment d'*un* corps et d'*une* âme, c'est-à-dire d'objets se trouvant entre eux dans la même relation que l'âme et le corps et pouvant, par métaphore, être désignés comme tels. Entendues [183] directement de l'âme et du corps, ces devinettes seraient vraiment trop faciles.

Dans l'Inde, l'exégèse du Veda, remonte jusqu'au Veda même ; les Brâhmaṇas sont en grande partie exégétiques, et la séparation des mots du texte sacré établie dans le *padapâṭha* est un premier essai d'analyse grammaticale incorporé directement dans les Saṃhitâs. D'autres branches de l'exégèse, la prononciation, la prosodie, la grammaire, la métrique, la lexicographie, le calendrier, la répartition des hymnes entre leurs auteurs et entre les diverses divinités, ont été traitées dans des écrits, ou dans des séries d'écrits spéciaux, de date incertaine et diverse, d'authenticité souvent très douteuse et dont la plupart, même les plus suspects, sont qualifiés de *vedâṅgas*, de « membres accessoires du Veda ». Parmi ceux-ci, une collection des traités connus sous le nom de *çikshâ*, est en cours de publication dans le *Benares Sanskrit Series* [3]. Dans la même collection, le même éditeur a publié une nouvelle édition du *Prâtiçâkhya* du Yajur Blanc, avec le com-

1. R. Roth, *Indischer Feuerzeug*. *Ibidem*, XLIII (1889), p. 590.

2. *Zwei Sprüche über Leib und Seele*. *Ibidem*, XLVI (1892), p. 759. Cf. une énigme analogue tirée d'une *Niryukti* jaina, *ibidem*, p. 612. — Une autre courte notice de M. Roth, en réponse à des remarques de M. Böhtlingk (*ibidem*, XLIII, p. 604), provoquées elles-mêmes par un rapprochement fait par M. Pischel, est aussi, bien qu'indirectement, relative au Ṛigveda : *Der Bock und das Messer*. *Ibidem*, XLIV, p. 371. La réplique de M. Böhtlingk se trouve *ibidem*, XLV, p. 493, et celle de M. Pischel, *ibidem*, p. 497.

3. *Çikshâsaṃgraha, a Collection of Çikshâs by Yâjñavalkya and others, edited and annotated by Paṇḍit Yugalakiçora Vyâsa*. Bénarès, fascic. I-III, 1889-1891. — La *Nâradîya-çikshâ* a été publiée dans l'*Ushâ*, I, fasc. IV, Calcutta, 1890. — M. Em. Sieg a édité la *Bhâradvajaçikshâ, cum versione latina, excerptis ex commentario, adnotationibus criticis et exegeticis*. Berlin, 1892.

mentaire d'Uvaṭa, et divers suppléments, entre autres le *Pratijñâsûtra* avec le commentaire d'Anantadeva, le *Caraṇavyûha* de Çaunaka, avec le commentaire de Mahidâsa, un *Jaṭâpaṭala* avec le commentaire de l'éditeur [1]. Ce dernier écrit, qui traite des huit différentes manières de réciter le Veda en répétant et en intervertissant les mots et qui, sous ses diverses formes, se donne pour une portion de la *Vikṛitivallî* du vieux grammairien Vyâḍi, diffère ici des deux textes publiés jadis par M. Thibaut [2], et plus encore d'un autre texte publié plus récemment par Satyavrata Sâmaçramin, dans l'*Ushâ* [3]. [184] Moins aride que ces débris de l'œuvre de Vyâḍi, qui portent sur les complications les plus bizarres de la tradition des textes védiques, est la *Bṛihaddevatâ* de Çaunaka éditée dans la *Bibliotheca Indica* [4]. C'est une sorte d'*Anukramaṇî* ou d'Index, indiquant pour chaque hymne ou portion d'hymne du Ṛigveda, la divinité à laquelle ils sont adressés, le tout entremêlé de courts récits légendaires rédigés dans un style singulièrement rude et concis, et qui rendent ce répertoire moins monotone que les autres qui nous ont été transmis sous le nom du même auteur. Ceux-ci, ceux d'entre eux du moins qui ont été retrouvés jusqu'ici [5], paraissent aussi devoir être compris dans l'édition, car le IIIe fascicule (le IVe est publié, mais ne m'est pas encore parvenu) renferme, à la suite de la Bṛihaddevatâ, l'*Ârshânukramaṇî*, ou Index des auteurs, et le commencement de la *Chandonukramaṇî* ou Index des mètres. La plupart de ces traités paraissent avoir été remplacés de bonne heure dans l'usage par la *Sarvânukramaṇî* de Kâtyâyana, qui les résume tous. Ils sont d'une extrême rareté ; l'un d'eux paraît même entièrement perdu. Aussi l'édition de Râjendralâla Mitra sera-t-elle accueillie avec reconnaissance comme le dernier, mais non le moindre des nombreux services que

1. *Kâtyâyana's Prâtiçâkhya of the White Yajur Veda with the Commentary of Uvaṭa.* Binarès, 1888. Le Prâtiçâkhya et le Caraṇavyûha avaient déjà été publiés par M. Weber, dans les tomes IV et III des *Indisches Studien.*

2. *Das Jaṭâpatala*, etc. Leipzig, 1870.

3. *Ushâ*, I, n° 2. Calcutta, 1890. Le texte est accompagné du commentaire de Gaṅgâdhara. Cf. dans le même périodique, n° 1, un texte sur la même matière par un certain Madhusûdana (un moderne, bien qu'il se prétende disciple et fils de Kṛishṇa Dvaipâyana), l'*Ashṭavikṛitivivṛiti* dont les six derniers vers correspondent à la fin du deuxième texte publié par M. Thibaut.

4. *Bṛihaddevatâ; an Index to the Gods of the Ṛig Veda, by Çaunaka Âcârya. Edited by Râjendralâla Mitra*, fascic. I-IV. Calcutta, 1889-1892.

5. L'un d'eux, l'*Anuvâkânukramaṇî*, a été publié par M. Macdonell, à la suite de la *Sarvânukramaṇî* de Kâtyâyana. Oxford, 1886.

l'illustre Hindou aura rendus à l'étude des antiquités de sa patrie.

Les traités dont il a été question jusqu'ici sont, à proprement parler, des manuels : ils ont pour objet, non d'expliquer les textes, mais d'enregistrer et de fixer certains faits que présentent les textes, et cet objet, de plus, est doublement spécial : ils ne traitent chacun que d'un seul Veda, plus exactement d'une seule çâkhâ, ou recension, d'un seul Veda, et ils n'en traitent qu'au point de vue d'un seul ordre de faits, d'une seule discipline. Tout autre est le *Nirukta* de Yâska. Celui-ci, sous la [185] forme d'un simple commentaire d'un lexique rudimentaire, et bien que son objet immédiat soit l'explication étymologique des mots, est un véritable traité d'exégèse générale, où toutes les branches de l'interprétation sont mises en œuvre, et ses explications, bien que le Ṛigveda y tienne la plus grande place, s'étendent à l'ensemble du Veda. De tous les ouvrages de cette sorte que nous a laissés l'Inde, c'est le plus ancien et, à la fois, le plus compréhensif. Aussi l'admirable publication qu'en a faite M. Roth, il y aura bientôt un demi-siècle, marque-t-elle une des grandes dates de l'histoire des études védiques. La nouvelle édition enrichie de commentaires et de toutes sortes de matériaux empruntés à la tradition indigène, que le Paṇḍit Satyavrata Sâmaçramin a entreprise depuis 1881 dans la *Bibliotheca Indica*, doit être maintenant achevée[1]. Les ve et vi^e fascicules contiennent les Index, plus un morceau de longue haleine, *Niruktâlocana* ou « Considérations sur le Nirukta », qui se continue à travers le viie fascicule et s'achève, je le suppose du moins, dans le viiie, et dans lequel l'éditeur examine en détail toutes les questions qui se rattachent de près ou de loin, selon lui, au Nirukta. Satyavrata Sâmaçramin est un bhaṭṭâcârya ou docteur, et un sâmavedin ou sectateur du Sâmaveda par profession héréditaire. Son éducation, du moins première, est foncièrement traditionnelle et indigène et, parmi les vivants, il est certainement un des types les plus remarquables de ce que cette éducation peut produire de mieux. Mais c'est en même temps un esprit très ouvert, nullement obstiné contre les influences venues du dehors. Il est difficile de dire jusqu'où va chez lui sa connaissance directe des travaux des savants d'Europe. Il ne nomme que Wilford, Wilson, Goldstücker et Böhtlingk (pour l'édition du

1. *The Nirukta with Commentaries*, vol. IV, fascic. I-VIII. Calcutta, 1886-1890. Le huitième fascicule, que je suppose être le dernier de l'ouvrage, est publié, mais ne m'est pas encore parvenu.

Nirukta, il a utilisé celle de Roth); mais on s'aperçoit bien vite que directement ou indirectement, il s'est mis au courant des principales solutions présentées dans ces travaux. Sa position à leur égard est singulièrement libre et aisée. Il les contrôle, les adopte ou, [186] plus souvent, il les rejette avec une parfaite indépendance. Nulle trace chez lui d'hostilité aveugle, d'orthodoxie ombrageuse et fermée, même contre celles de ces solutions qui choquent ses plus profondes convictions. Il s'est fait une idée assez nette de l'histoire et de ses exigences, et c'est la méthode strictement historique qu'il emploie, en effet, à sa façon et non sans quelques malentendus (il nous en arrive bien autant parfois de notre côté), mais avec une singulière dextérité. De même sa méthode d'exposition, tout en restant hindoue et sans s'interdire au besoin les procédés de l'argumentation indigène, sait avec une parfaite aisance se rapprocher des nôtres. Traduites dans une de nos langues, ces « Considérations » feraient assez bonne figure, et il est fort probable qu'elles ont été écrites en partie du moins à l'adresse des lecteurs d'Europe. Et ce serait grand dommage si ceux-ci ne les lisaient pas. Elles constituent, en effet, un aperçu historique de toute l'ancienne littérature sacrée de l'Inde, tracé à grands traits (bien que très riche de détails), au point de vue de l'orthodoxie hindoue ou, plutôt, védique par un indigène à la fois très conservateur et très hardi; et cet aperçu, quelque étranges qu'en soient parfois les conclusions, est si remarquable, et par ce qu'il abandonne, et par ce qu'il maintient, qu'au risque de m'écarter beaucoup du Ṛigveda et de n'y revenir qu'après un long détour, je crois devoir en donner ici du moins le résumé sommaire. Pour abréger, je me bornerai à indiquer les vues de l'auteur, sans essayer de les discuter; je glisserai aussi rapidement sur les théories qui, dépouillées de leurs détails, ne peuvent avoir d'importance que pour les Hindous; la parenthèse sera déjà assez longue comme cela.

L'auteur a divisé son mémoire en douze questions formant, avec les réponses, autant de chapitres : 1° Qu'est-ce que le Nirukta? — Par Nirukta, proprement « explication du sens des mots », il faut entendre ici la seconde partie d'un livre dont la première est un lexique intitulé *Nighaṇṭu*. Le Nirukta est le commentaire du Nighaṇṭu. — 2° A laquelle de ces deux parties convient la qualification de Vedâṅga? — Au Nirukta et au Nirukta seul. Le Nighaṇṭu est d'une autorité plus haute, inférieure seulement [187] à celle

des Mantras et égale à celle des Brâhmaṇas, dont il ne diffère que par la façon dont il nous a été transmis. — 3° Quel est l'auteur du livre ? — Le Nighaṇṭu est déjà contenu tout entier dans les Brâhmaṇas ; il y est en quelque sorte à l'état de diffusion. Comme eux, il n'a pas d'origine assignable, et si l'on veut absolument un auteur, autant vaut remonter de suite au Prajâpati Kaçyapa. Quant au Nirukta, il est l'œuvre de Yâska. — 4° Qui était ce Yâska ? — Nous n'avons à cet égard aucun témoignage direct ; il ne nous a rien dit de lui-même ni de sa famille. Seule la tradition nous dit qu'il était du gotra de Yaska, un Pâraskara, c'est-à-dire un natif de Pâraskara ou un descendant de Pâraskara, probablement aussi un descendant d'un autre Yâska nommé dans le Çatapatha-Brâhmaṇa, et un sectateur du Yajurveda. — 5° Yâska a-t-il été un ṛishi (un auteur inspiré) ? — Il n'a pas été un ṛishi au premier degré, comme ceux qui ont vu (qui ont révélé) les Mantras. Il n'a pas été davantage un ṛishi au second degré, comme ceux qui ont promulgué les Brâhmaṇas. Il n'a pas même été un ṛishi au troisième degré, comme les auteurs des Vedâṅgas, à qui ce titre est aussi accordé par extension ; car son livre, regardé avec raison comme un vedâṅga, n'est pas un des vedâṅgas primitifs, tels que la Grammaire de Pâṇini [1], puisqu'ils y sont énumérés tous les six, y compris le Nirukta même. Ce n'est donc que par un abus du langage qu'on peut donner à Yâska le titre de ṛishi : à proprement parler, il a été un muni, un âcârya, un sage, un docteur. — 6° Quelle portion du Nirukta remonte à Yâska ? — Les douze premiers livres ; les deux derniers sont des *pariçishṭas*, des additions postérieures. Du temps de Sâyaṇa, le quatorzième livre n'était pas encore définitivement incorporé à [**188**] l'ouvrage ; du temps de Devarâja, le plus ancien des commentateurs connus, le doute s'étendait au treizième ; à l'époque de Patañjali ces deux livres n'existaient pas encore.

7° Quelle est l'époque de Yâska ? — Hélas, l'Inde n'a pas de livres d'histoire, et il est peu probable qu'elle en ait jamais eu. Il y a bien des récits dans le Veda ; mais ce sont de simples allu-

1. La Grammaire de Pâṇini, qui a été éditée à nouveau et traduite en allemand par M. Böhtlingk, Leipzig, 1886-1887, est en ce moment même en cours de traduction dans l'Inde : *The Ashṭâdhyâyî of Pâṇini, translated into English by Çrîça Candra Vasu* (Book I). Allahabad, Indian Press, 1891. Le traducteur donne la plupart des *Vârttikas*, et suit la *Kâçikâvṛitti*. Une autre traduction anglaise par M. Goonetilleke, dont je n'ai vu qu'un premier fascicule, Bombay, 1882, paraît ne pas avoir eu de suite. — Sur Pâṇini et son système, voir encore Bruno Liebich, *Paṇini, Ein Beitrag zur Kenntnis der indischen Literatur und Grammatik*. Leipzig, 1891.

sions, des exemples, des comparaisons donnés sans suite, parfois de pures allégories. Aucun homme raisonnable ne prendra le Mahâbhârata pour de l'histoire, encore moins les Purâṇas et les Upapurâṇas. Il n'y en a pas davantage à tirer, pour les temps anciens, des commentateurs, à commencer par Shaḍguruçishya, qui ne soupçonne pas même l'anachronisme monstrueux qu'il commet en confondant le ṛishi Çaunaka du Ṛigveda avec le Çaunaka qui est mêlé à la transmission du Mahabhârata et du Harivaṃça. Un livre, un seul, la *Râjataraṅgiṇî*, est fait pour donner quelque satisfaction à ceux qui désirent savoir la vérité sur le passé de l'Inde ; mais il ne s'occupe malheureusement que des rois de Cachemir. Quant à d'autres ouvrages dont on a osé invoquer le prétendu témoignage, tels que le *Kathâsaritsâgara* et son prototype, la *Bṛihatkathâ* de Guṇâḍhya, où Kâtyâyana, qui est séparé de Pâṇini par un millier d'années, est représenté comme son contemporain, ce sont simplement des tissus d'impostures. De pareils livres, puisqu'on n'a pas pu les étouffer à leur naissance, devraient être jetés au feu. Dans ces conditions, toute recherche du genre de celle-ci devient extrêmement difficile et incertaine. Il faut confronter et relier entre eux des témoignages indirects, isolés, s'avancer en quelque sorte à tâtons, au risque de trébucher à chaque pas. En procédant ainsi et avec ces réserves toujours présentes à l'esprit, voici donc ce qu'on trouve de plus probable : Yâska est évidemment antérieur au *Mahâbhârata*, où il est nommé. Il est antérieur aussi à Patañjali l'auteur du *Mahâbhâshya*, qui a fait usage de son Nirukta, et qui est lui-même plus vieux que le Mahâbhârata. Ce Patañjali auteur du Mahâbhâshya, bien différent de son homonyme, de l'auteur infiniment plus ancien des Yogasûtras, doit être placé entre l'invasion d'Alexandre et la fondation de Pâṭaliputra, et, comme pour lui cette ville est encore située sur le [189] Çoṇa, tandis qu'au temps de Candragupta, d'après les témoignages contemporains [1], elle n'était plus baignée que par le Gange, sa date probable est vers 450 avant Jésus-Christ. Tous les arguments qu'on a fait valoir pour une date plus basse (et l'auteur les discute à peu près tous) sont à rejeter. Antérieur à Patañjali est notre code actuel de Manu, qu'il cite, mais sans le nommer. Cette *Manusaṃhitâ*, qui est un remaniement de sûtras beaucoup plus anciens, tels que ceux des

1. De ce nombre, l'auteur paraît compter le *Mudrârâkshasa !* On sait que Mégasthène place la ville au confluent des deux fleuves.

Mânavas, et qui serait plus justement appelée Bhṛigusaṃhitâ, du nom de son véritable auteur (un Bhṛigu qu'il ne faut pas confondre avec les ṛishis, ses homonymes), est antérieure à la prédication du bouddhisme et à l'avènement de la doctrine de l'*ahiṃsâ*, du respect de tout ce qui a vie, et elle l'est d'au moins deux siècles, puisqu'elle a précédé le *Râmâyaṇa,* qui la cite et qui est lui-même prébouddhique. Comme, de plus, elle ignore le çivaïsme que nous savons, d'après le témoignage positif (!) de la Râjataraṅgiṇî, avoir été florissant dès le VIIIe siècle avant Jésus-Christ, on ne risque rien de la placer au IXe ou au Xe. Or Yâska est antérieur à cette Manusaṃhitâ, car il se rencontre avec elle, sans la mentionner ni la citer ; le Manu auteur d'une smṛiti, qu'il connaît, est un personnage tout autre, beaucoup plus ancien. Il est antérieur aussi à Kâtyâyana, l'auteur des *Vârttikas*, qui peut avoir été le même que l'auteur du *Prâtiçâkhya* du Yajus Blanc, mais qui doit être en tout cas distingué de l'auteur plus ancien du *Çrautasûtra* du même Veda, et qu'on peut admettre avoir vécu vers 1300 avant Jésus-Christ. Mais Yâska est postérieur à Pâṇini, l'auteur de la célèbre grammaire et le père de toute grammaire (avant lui, il n'y a point de vyâkaraṇa), qui doit être placé environ 1000 ans plus tôt, vers 2300 avant Jésus-Christ[1]. Entre Yâska et Pâṇini, viennent ensuite [**190**] Vyâḍi, l'auteur du *Saṃgraha* et de la *Vikṛitivallî* et son maître Çaunaka, l'auteur du *Ṛikprâtiçâkhya*, bien différent d'autres Çaunaka, qui sont des ṛishis (tous les *Prâtiçâkhyas* sont plus récents que Pâṇini). Yâska lui-même doit avoir été précédé par Pâṇini de trois à quatre siècles, et peut être placé approximativement vers 1900 avant Jésus-Christ. Avant Pâṇini, ont vécu les héros chantés dans le Mahâbhârata, et les auteurs des *sûtras* primitifs des six écoles philosophiques et des *sûtras* du rituel. Au delà de ceux-ci, il n'y a plus que les prophètes inspirés du Veda.

8° Quel est l'objet du Nirukta ? — L'explication du Veda. — 9° Qu'est-ce que le Veda ? — Le Veda est la « science » révélée ; il se compose de deux parties : *mantra* et *brâhmaṇa*. Comme le mot *veda* se rencontre déjà dans toutes les collections de mantras, et que celles-ci sont antérieures aux Brâhmaṇas, il est clair que

1. Pour justifier de ce millénaire entre Pâṇini et Kâtyâyana, l'auteur invoque, entre autres arguments, des différences dans la langue des deux auteurs, et il discute à ce propos le terme de *devânâṃpriya*, comme l'a fait plus récemment M. Sylvain Lévi (*Journ. asiat.*, novembre-décembre 1891, p. 549), mais pour aboutir, comme on voit, à de tout autres conclusions.

ce mot, ainsi que la plupart de ses synonymes, n'a désigné à l'origine que les mantras et qu'il n'a été étendu que plus tard à la portion explicative. L'auteur discute ensuite les synonymesde *veda : çruti*, *âmnâya*, *trayî*, désignations moins anciennes et dont la deuxième surtout, *âmnâya*, a été étendue dans l'usage à des livres qui strictement ne font pas partie du Veda. La troisième, *trayî*, proprement *trayî vidyâ*, « la triple science », se rapporte aux trois sortes de mantras, qui sont, ou *ṛic* « vers », ou *yajus* « prose », ou *sâman* « chant », et c'est une erreur d'y voir la preuve qu'il n'y a eu longtemps que trois Vedas, auxquels un quatrième, l'Atharvaveda, aurait été ajouté beaucoup plus tard. Les deux locutions « les quatre Vedas » et *trayî vidyâ* désignent absolument le même objet, le Veda dans son intégrité, l'une en visant la distribution, l'autre en visant la forme. Car le Veda est en réalité un, qu'il soit sous forme de ṛic, de yajus ou de sâman, et à l'origine il ne formait qu'une seule masse. C'est le ṛishi Atharvan, le premier ordonnateur du sacrifice, qui a distribué cette masse selon les exigences du sacrifice. Il a formé ainsi un premier recueil à l'usage du prêtre hotṛi, la *Ṛiksaṃhitâ;* un deuxième recueil à l'usage de l'adhvaryu, la *Yajussaṃhitâ ;* un troisième recueil pour l'udgâtṛi, la *Sâmasaṃhitâ*, et un quatrième recueil contenant ce que le prêtre directeur, le brahman, devait savoir [**191**] en sus des trois premiers, l'*Âtharvaṇasaṃhitâ*, appelée ainsi et à juste titre du nom même de cet ordonnateur. A chacun de ces recueils correspond un recueil d'injonctions et d'explications, qui en est le Brâhmaṇa ; Saṃhitâ et Brâhmaṇa réunis formant le Ṛigveda, le Yajurveda, le Sâmaveda, l'Âtharvaṇaveda. Puis vient la discussion des autres synonymes de *veda : chandas*, *svâdhyâya* (proprement la portion des Écritures, variable selon les individus, que chaque fidèle doit réciter et étudier), *âgama*, *nigama*. Ce dernier désigne proprement un passage qu'on produit, soit pour l'expliquer, soit pour en invoquer l'autorité. Les Brâhmaṇas sont ainsi de véritables commentaires de passages pris des mantras et qui sont leurs nigamas ; plus tard, ils ont euxmêmes servi de nigama à des explications plus récentes. Du Veda considéré dans sa totalité, l'auteur passe à l'examen de ses deux parties : *mantra* et *brâhmaṇa*. Il discute le mot *mantra* et énumère les diverses sortes de mantras : invocation, prière, louange, souhait, etc. La réunion des mantras de chaque Veda en est la *saṃhitâ*. Celle-ci admet trois modes de récitation (*pâṭha*) principaux : en texte continu, *saṃhitâpâṭha ;* avec division des mots, *pada-*

pṭâha ; avec répétition et entre-croisement des mots, *kramapâṭha ;* ce dernier mode se subdivisant à son tour en huit *vikṛitis* ou variétés, selon que cette répétition et cet entre-croisement sont plus ou moins compliqués. Avec le temps et par suite d'accidents inévitables dans toute tradition, se sont introduites dans ces saṃhitâs de menues différences qui constituent les diverses *çâkhâs* ou « branches ». Une çâkhâ d'un Veda n'est pas une portion de ce Veda, quelque chose comme un chapitre ; elle est ce Veda tout entier, et celui qui a étudié une çâkhâ du Ṛigveda par exemple peut être tranquille ; il a bien étudié le Ṛigveda. Un chien à qui l'on a coupé la queue, n'en est pas moins le même chien. Une distinction plus profonde n'a eu lieu que pour le Yajurveda, où plusieurs çâkhâs forment le « Yajurveda Blanc » et les autres, le « Yajurveda Noir ». De ce fait, le nombre des Saṃhitâs est en réalité de cinq, et non de quatre [1]. Parmi ces Saṃhitâs on a parfois prétendu [**192**] établir une certaine succession ; celle du Ṛigveda serait la plus ancienne ; celles du Sâmaveda et du Yajurveda en auraient été extraites après coup en totalité ou en partie, celle de l'Atharvaveda serait un pariçishṭa ou supplément à toutes les autres ; dans l'intérieur même de la Ṛiksaṃhitâ, le deuxième maṇḍala serait une addition secondaire ; le dixième, une addition plus tardive encore. Ce sont là de pures illusions. Supposons un marchand qui porte au marché diverses sortes de fruits : pour la commodité de la vente, il les partagera en autant de tas qu'il y a de sortes. Dirons-nous que tel de ces tas a été formé plus tôt ou plus tard que tel autre ? Sans doute les fruits eux-mêmes n'auront pas été produits tous en même temps ; mais la division en aura été faite en une fois. De même ici, nous accordons que tel mantra a été « vu » après tel autre, mais leur répartition entre les diverses Saṃhitâs a été l'œuvre une d'un seul et même ordonnateur. De la première partie du Veda, les mantras, l'auteur passe ensuite à la deuxième, le *brâhmaṇa.* Celui-ci est, ou injonction et énonciation (*vidhi*), ou explication et développement (*arthavâda*), termes que l'auteur examine longuement, et quant à leur usage, et quant aux subdivisions qu'ils recouvrent, Les brâhmaṇas ne doivent pas

1. L'auteur n'en dit pas plus sur ce sujet ; notamment, il ne s'explique pas sur le mélange de mantra et de brâhmaṇa qui caractérise les çâkhâs du Yajus Noir. Le fait n'est pas absolument incompatible avec ses vues ; mais il aurait singulièrement troublé l'apparente rigueur de son exposé. Avec une autre, à signaler plus loin, c'est la seule prétérition majeure et probablement voulue qu'on puisse lui reprocher.

être confondus avec les *anubrâhmaṇas*, qui en sont de simples imitations et n'ont de commun avec eux qu'une certaine ressemblance (*brâhmaṇasadṛiça*). Les anubrâhmaṇas ont presque tous péri ; leur substance a passé dans les Vedâṅgas, dans la Mîmâṃsâ, dans les Itihâsas et dans les Purâṇas. Mais des portions de ceux du Sâmaveda ont été conservées (sans parler de ce qui a été recueilli de cette provenance dans le *Nidânasûtra*) ; ce sont les « petits Brâhmaṇas » de ce Veda. Sâyaṇa, il est vrai, les a pris pour de vrais Brâhmaṇas. C'est que Sâyaṇa n'était pas un sâmavedin de profession. Il n'avait pas reçu la connaissance de ce Veda de la bouche d'un guru. Aussi le commentaire qu'il en a compilé tant bien que mal n'est-il pas un *sâmavedabhâshya* [**193**] aux yeux des sâmavedins, mais un simple jeu d'enfant. La partie brâhmaṇa du Veda n'a pas du reste donné lieu à moins de fausses spéculations que la partie mantra. C'est ainsi qu'à propos des *âraṇyakas*, on a soutenu qu'ils ne pouvaient pas avoir plus d'un livre (*adhyâya*), que ce sont de simples pariçishṭas des brâhmaṇas, qu'ils sont postérieurs à Pâṇini, qu'ils ne font pas partie du Veda. Tout cela, hélas ! montre seulement que le Veda est en train de mourir. Si les préceptes qui en enjoignent l'étude et l'étude entière, étaient encore en honneur autrement qu'en paroles, on saurait qu'il n'est pas un seul âraṇyaka qui n'ait plus d'un livre, qu'ils ne se trouvent pas seulement dans les brâhmaṇas, que l'un d'eux fait partie de la Sâmasaṃhitâ. Pâṇini, il est vrai, enseigne que le dérivé *âraṇyaka* se dit d'un homme, pour le désigner comme un habitant de la forêt, ce qui a provoqué l'observation de Kâtyâyana, que le même dérivé se dit aussi d'un chemin, d'un éléphant, de certains chapitres (du Veda). Tout ce qu'on peut légitimement conclure de là, c'est qu'au temps de Pâṇini, le mot n'était pas encore en usage pour désigner ces écrits. Quant à en conclure que ces écrits eux-mêmes n'existaient pas encore, autant vaudrait dire qu'il n'y avait encore de son temps ni chemins, ni éléphants des bois. Et c'est tout aussi légèrement que, par une fausse interprétation d'un passage de Manu [1], on a voulu exclure les âraṇyakas du Veda. Il y a sans doute des âraṇyakas suspects

1. Il s'agit de *Manu*, IV, 123, où se trouve la fameuse défense de réciter les *ṛics* et les *yajus* là où les *sâmans* résonnent. L'auteur y voit la défense de réciter les uns immédiatement après la récitation des autres et l'interprète par une attention de Manu, voulant éviter au fidèle l'effort pénible de ramener sa voix, des sept accents des sâmans, aux trois accents des autres textes.

ou notoirement inauthentiques, comme ceux du cinquième livre de l'*Aitareya-âraṇyaka*. Cela prouve simplement qu'aussi bien que les mantras, les Brâhmaṇas ont leurs *khilas*, leurs appendices inauthentiques, sur lesquels d'ailleurs la tradition ne s'est jamais entièrement méprise. Des opinions non moins risquées ont été émises à propos des *Upanishads* qui, d'ordinaire, font partie des âraṇyakas, mais dont plusieurs se trouvent aussi [**194**] ailleurs dans les brâhmaṇas et même dans des saṃhitâs. Les Upanishads aussi seraient postérieures à Pâṇini, parce qu'il n'a pas enseigné que ce mot s'emploie pour désigner certaines parties du Veda. Mais Kâtyâyana et Patañjali ne l'ont pas enseigné plus que lui, ni bien d'autres grammairiens et, dans le nombre, de tout modernes. Dirons-nous pour cela que les Upanishads datent d'aujourd'hui ? Sans doute, il y a des Upanishads inauthentiques, qui ont été composées à l'imitation des anciennes, pour donner plus de crédit à certaines doctrines, par exemple la *Râmatâpanî*. Il y a aussi quelques grossiers pastiches tels que l'*Alla-upanishad*, qui ne peuvent tromper personne. Mais celles qui font partie intégrante des livres védiques sont aussi authentiques que ces livres. Celles-ci, non seulement Pâṇini les a connues, mais il en a connu des imitations, puisqu'il enseigne la formation d'un composé spécial, *upanishatkṛitya*, pour désigner ces imitations. D'ailleurs Pâṇini mentionne les *Bhikshusûtras*, qui, s'ils ne sont pas nos *Vedântasûtras* actuels, en sont du moins la source, et ont dû, comme ceux-ci, être basés sur les Upanishads. Enfin Yâska connaît et emploie le nom d'*upanishad*, et Yâska est plus ancien que Pâṇini, au dire de ces mêmes critiques. Comment se tirent-ils de là ?

10° Quel est l'âge du Veda ? — Toute la tradition enseigne que le Veda est *apaurusheya*, qu'il n'est pas l'œuvre de l'homme. Il a existé de toute éternité dans la pensée de la Divinité : les sages qui nous l'ont révélé, l'ont vu, ils ne l'ont pas fait. Cela étant, il serait oiseux d'en chercher l'origine. Mais, même si l'on admet, comme les textes les plus anciens portent à le croire, que ces sages qui, eux, ont bien vécu dans le temps, en ont été les véritables auteurs, cette origine n'en sera pas, pour cela, plus facile à déterminer. En effet, on a vu, plus haut, que Pâṇini doit avoir vécu vers 2300 avant l'ère chrétienne, soit dans le premier millénaire du yuga actuel. Avant lui, ont vécu les auteurs du *kramapâṭha*, tels que Bâbhravya ; avant ceux-ci, les auteurs du *padapâṭha*, tels que Çâkalya ; avant ceux-ci encore, les auteurs

de traités, tels que le *Ṛiktantra*, Çâkaṭâyana et d'autres; et plus loin encore, au commencement du yuga (3102 av. J.-C.), les [195] rédacteurs des *kalpasûtras*. Puis viennent, toujoursen remontant, les ṛishis, auteurs des *anubrâhmaṇas*, tels que Kusuruvinda, et, avant eux, ceux qui ont composé nos *brâhmaṇas* actuels, tels que Mahîdâsa et beaucoup d'autres. Avec ceux-ci, nous sommes déjà en plein dans un autre yuga, peut-être même dans un autre kalpa (au minimum 4.300.000 ans av. J.-C.). Avant eux, cependant, ont paru les auteurs des *çlokas*, *anuçlokas*, *gâthâs* qui ont été mis en œuvre dans ces brâhmaṇas. Avant ceux-ci, il y a eu un âge où toute cette doctrine était à l'état de tradition diffuse, de simples on-dit (*pravâda*, d'où la désignation correspondante de *çruti*, qui lui est restée). Et cet âge lui-même a été précédé par un autre où a été ordonné le sacrifice et où Atharvan, une fois pour toutes, a constitué les *saṃhitâs*. Mais, celles-ci ont été précédées par des collections plus petites, les *maṇḍalas*, les *sûktas*, etc., qui, à leur tour, supposent la production antérieure de *mantras* par une longue suite de ṛishis. Qui oserait, à pareille distance, songer à une chronologie ? Toute recherche chronologique suppose des points de repère précis, évidents, et, ici, il n'y en a plus trace. Des noms mêmes qui nous ont été transmis de ces premiers ṛishis, beaucoup sont fictifs, par exemple, les noms de divinités ; d'autres, qui paraissent être des noms réels, tels que Vasishṭha, Bhṛigu, sont, pour nous, en dehors du temps; d'autres encore sont des gentilices, comme Vâsishṭha, Kâçyapa, qui nous laissent absolument dans le vague. Moi aussi, dit à ce propos l'auteur, je suis un Kâçyapa ; mon père était un Kâçyapa et mon fils et mon petit-fils seront des Kâçyapas. Et, ce qui est vrai des mantras, l'est aussi des brâhmaṇas. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'ils sont postérieurs aux mantras et que certaines de leurs parties sont antérieures ou postérieures à d'autres parties. Mais vouloir assigner une seule de ces parties à une époque déterminée, c'est se leurrer de chimères. Dans l'*Aitareya-Brâhmaṇa*, par exemple, est mentionné un Janamejaya, fils de Parikshit. On a voulu voir en lui le roi du Mahâbhârata, l'arrière-petit-fils d'Arjuna, et l'on en a conclu que le brâhmaṇa était de quelques siècles postérieur à la grande guerre. Mais, dans ce cas, il serait à peu près contemporain de Pâṇini, ce qui est impossible, d'après [196] tout ce qui vient d'être dit. Similitude de nom ne fait pas identité de personne; autrement, il faudrait admettre que les mantras du Ṛig-

veda, qui mentionnent un Bhoja, sont postérieurs à Uvaṭa, qui commentait les Vedas sous le roi Bhoja. On ne peut pas faire rôtir une poule et, en même temps, lui faire pondre des œufs. De même, on a faussement conclu, d'un sûtra de Pâṇini[1] et d'un vârttika correspondant de Kâtyâyana, que le Çatapatha-Brâhmaṇa était alors tout récent, tandis que ces textes montrent, en réalité, qu'alors comme aujourd'hui, certains brâhmaṇas étaient reconnus, non pas pour récents, loin de là, mais pour plus récents que d'autres brâhmaṇas.

11° Quelles sont les matières dont traite le Nirukta ? — Ici finit le septième fascicule. Cette question, ainsi que la douzième et dernière, les commentateurs du Nirukta et leur époque, doit remplir le huitième fascicule, qui est publié, mais que je n'ai pas encore reçu.

Je me suis abstenu, au cours de cette analyse, de signaler les nombreux endroits où l'argumentation du digne âcârya sonne creux ; il est également inutile d'insister sur l'énormité de l'acte de foi qu'il demande de nous, au sujet d'un passé, de son propre aveu, sans histoire. Je n'ajouterai ici qu'une seule observation. L'auteur ne dit rien du rôle que, dans tout cela, a dû jouer l'écriture, et c'est là l'autre prétérition majeure que je lui reproche. Tout ce que nous trouvons chez lui, à ce sujet, se réduit à une remarque, faite en passant, que l'écriture n'était pas en usage « du temps des ṛishis ». Nous sommes donc tenus, d'après lui, de croire, d'un côté, à la formation et à la transmission purement orales de cette longue suite de compositions védiques, sans aucun enjambement des unes sur les autres, chacune d'elles complètement arrêtée en toutes ses parties, avant la production de la suivante, et, d'autre part, à l'usage de l'écriture dans l'Inde, quelque deux ou trois mille ans avant notre ère. Sur l'un et l'autre point quelques mots d'explication eussent été nécessaires. Quant à la richesse de détails que présente le mémoire et qui a dû nécessairement [**197**] être sacrifiée ici, je dirai seulement, pour en donner une idée, que la partie qui vient d'être résumée compte 176 pages et que l'âcârya écrit serré.

En revenant à l'exégèse du Ṛigveda après cette longue digression, je signalerai d'abord la continuation des *Vedische Studien*

1. Il s'agit du sûtra tant de fois discuté, IV, 3, 105. L'auteur écrit partout *yâjñavalkyâni brâhmaṇâni,* au lieu de la leçon plus correcte *yâjñavalkâni.*

de MM. Pischel et Geldner[1]. Dans une Introduction très soignée, les auteurs ont résumé l'histoire de l'interprétation du Veda et, en essayant de faire la part juste à chacun, ils ont précisé de leur mieux les points principaux sur lesquels ils se séparent de leurs devanciers. L'esprit général de leur tentative a déjà été apprécié ici à propos des premières études [2]. On constate dans celles-ci la même connaissance des textes, le même effort philologique pour serrer les choses de près et pour rendre à l'Inde un livre qui, après tout, appartient à l'Inde; on y constate aussi les mêmes hardiesses. Comme dans la première partie, chacun trouvera dans celle-ci à prendre et à laisser, parmi tous ces morceaux qui échappent à l'analyse par leur richesse même et par leur variété. Je ne ferai de réserves que sur deux points, où les auteurs me paraissent verser du côté vers lequel ils penchent : le sport et les courtisanes. Involontairement on se défie de cette préoccupation constante des réjouissances hippiques prêtée aux poètes védiques, et, plus encore, de la facilité avec laquelle M. Geldner retrouve et interprète le langage du turf d'alors, quand nous avons de la peine à entendre quelque chose à celui qui se parle sur le nôtre. Quant aux courtisanes, il est certain que ni l'Aurore, ni les Apsaras ne nous sont représentées comme de chastes épousées ; mais conclure de là à un « grossartiges Hetärenwesen », c'est peut-être trop juger d'une société par ses nymphes et par ses déesses. Des critiques d'ensemble et de détail ont été adressées à ces *Studien* par MM. Oldenberg[3] et Colinet[4], et M. Ludwig leur a consacré [198] tout un long mémoire[5] fort savant, mais horriblement embrouillé et obscur. Avec MM. Pischel et Geldner on sait du moins toujours ce qu'ils veulent dire et où ils prétendent nous mener. Un autre mémoire du même auteur, dirigé principalement contre les « Prolégomènes » de M. Oldenberg, est relatif surtout à la constitution du texte du Ṛigveda[6]. Ici encore les difficultés inhérentes au sujet n'ont pas suffi à M. Ludwig, qui semble vraiment

1. Richard Pischel und Karl F. Geldner, *Vedische Studien. Erster Band, II Heft.* Stuttgart, 1889 ; *Zweiter Band, I Heft. Ibidem,* 1892.
2. T. XIX, p. 128.
3. Dans les *Gœtting. gel. Anz.*, 1890, nº 10.
4. *Les Principes de l'exégèse védique d'après MM. Pischel et K. Geldner.* Dans le *Muséon*, t. IX (1890), pp. 250 et 372.
5. Alfred Ludwig, *Ueber Methode bei Interpretation des Ṛigveda,* dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Prague, 1890.
6. *Ueber die Kritik des Ṛigveda-textes. Ibidem*, 1889

écrire avec le parti pris d'imposer une pénitence à ses lecteurs.

Ce n'est pas le manque de clarté qui est le défaut du travail où M. Hirzel a eu la singulière idée de compter et de classer les comparaisons et les métaphores du Ṛigveda, avec le dessein d'établir ainsi une sorte de statistique des occupations et préoccupations du peuple védique[1]. Pour rendre la chose plus probante, il a mis en regard les résultats correspondants fournis par les poètes grecs. Ceux qui savent où l'on en est de l'interprétation du Veda, que des questions comme celle de la connaissance de la mer par les Hindous d'alors sont encore controversées, ne pourront voir dans cette laborieuse tentative que la fantaisie d'un homme qui a du temps à perdre. C'est aussi dans le domaine de la fantaisie, mais d'une autre sorte de fantaisie, que nous sommes avec M. Brunnhofer[2]. M. Brunnhofer, qui joint un vaste savoir à beaucoup d'imagination, paraît être parti d'une idée fort juste : que les différences de race et de langue n'ont jamais été, pas plus dans [199] le passé qu'aujourd'hui, une barrière infranchissable entre les peuples. Mais il s'est laissé entraîner par elle, et, après bien des étapes, elle l'a conduit en plein rêve. Pour lui le Veda a été composé par des gens venus de l'Afghanistan, de la Perse, de la Médie, de la Parthie, des bords de la mer Caspienne, de l'Ararat, du Caucase, du Pont-Euxin, de partout, même peut-être de l'Inde. Il y trouve des stances en langue zend, la clé de la légende de Cyrus et de la reine Tomyris, le souvenir tout frais de l'invasion de Sémiramis. Un Âtreya nous a même conservé celui de la prise de Babylone par Zoroastre en 2458 avant J.-C., prise à laquelle il a pris part et que nous ignorions sans lui. Parfois on se demande si l'auteur parle sérieusement, par exemple, quand il invite le gouvernement russe à envoyer une mission scientifique dans les steppes du Turkestan, afin d'y étudier les phénomènes du mirage

1. Arnold Hirzel, *Gleichnisse und Metaphern im Ṛigveda in culturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophokles und Euripides*, dans *Zeitschrift für Völkerpsycholog. u. Sprachwissensch.*, XIX (1889), pp. 276 et 347.

2. Hermann Brunnhofer, *Iran und Turan. Historische, geographische und ethnologische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz der Indischen Urgeschichte.* Leipzig, 1889. — *Vom Pontus bis zum Indus. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen.* Leipzig, 1890. — *Culturwandel und Völkerverkehr.* Leipzig, 1890. Ce dernier ouvrage, un recueil de travaux divers, est d'un caractère moins spécial. Je ne connais pas directement le suivant, mais je doute qu'il soit beaucoup plus sage : *Vom Aral bis zur Gangâ. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen zur Urgeschichte der Menschheit.* Leipzig, 1892.

et de constater que c'est bien là ce qui a donné aux Hindous leurs idées sur les Pitṛis et les représentations qu'ils se font de Mitra et de Varuṇa. Tout n'est pourtant pas également à rejeter dans ces élucubrations ; car à un manque absolu de clairvoyance générale, M. Brunnhofer unit une remarquable perspicacité de détail.

Cette question des rapports de l'Inde védique avec les populations iraniennes a toujours passionné M. Weber, mais sans lui faire perdre le sang-froid, comme à M. Brunnhofer. Elle a été reprise par lui une fois de plus dans un mémoire[1] qui la dépasse [200] sans doute, comme il dépasse aussi les limites du Ṛigveda, puisqu'il a pour objet de rechercher les traces de la légende épique dans l'ensemble de la littérature rituelle (encore une série de problèmes que M. Weber a été le premier à poser), mais où cette question du nord-ouest est en quelque sorte toujours présente. Tout le mémoire est un modèle d'information complète, exacte, précise, avec mainte échappée de vue hardie, ouvrant dans le passé de longues perspectives, mais où l'hypothèse ne sort pas de son rôle légitime. Pour la légende épique, à mesure que se multiplient ainsi les points où elle se rapproche de ce que nous a conservé le Veda et ceux où elle s'en écarte, plus il faut, ce semble, s'habituer à la considérer non comme un simple calque de ces souvenirs plus anciens, mais, toute part faite à la systématisation postérieure, comme un courant de tradition parallèle, ayant dans beaucoup de cas sa valeur propre. Quant à l'état de ces pays frontières du nord-ouest, il paraît avoir été alors sensiblement le même que nous le trouvons à diverses époques historiques, au moyen âge par exemple, quand le plateau iranien était l'*India minor*, et, dans une certaine mesure, jusqu'à nos jours. De tout temps le Pathan

1. Albr. Weber, *Episches im vedischen Ritual*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 23 juillet 1891. — Dans un mémoire subséquent, *Ueber Bâhlî, Bâhlîka*, *ibidem*, 17 novembre 1892, M. Weber a examiné à nouveau un cas spécial de ces rapports de l'Inde avec l'Iran. On sait que Bâhli et Bâhlîka sont en sanscrit classique les noms de Bactres et des Bactriens, et que l'on est en général d'accord pour admettre que, sous cette forme, ces noms ne peuvent pas remonter plus haut que les premiers siècles de notre ère. M. Weber énumère les ouvrages réputés anciens où ces formes se trouvent, entre autres les Vârttikas de Kâtyâyana et le Mahâbhâshya, qui seraient ainsi postérieurs à l'ère chrétienne. Mais il accorde que *Valhika*, qui se trouve dans l'Atharvasaṃhitâ et dans le Çatapatha-Brâhmaṇa, est un nom d'origine hindoue, qui n'a rien de commun avec Bactres, et il signale des cas où les deux orthographes ont été confondues. Pour un autre cas spécial, celui des Yavanas, des Grecs, voir : Sylvain Lévi, *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint*, Paris, 1890, et un troisième mémoire de M. Weber, *Die Griechen in Indien*, dans les mêmes *Sitzungsberichte*, 17 juillet 1890.

est descendu dans l'Inde, tantôt comme envahisseur, tantôt par infiltration lente et plus ou moins pacifique, et, aux époques anciennes, le Pathan n'était pas un musulman.

D'autres travaux ont porté sur des conceptions spéciales du Ṛigveda. M. Koulikovski a étudié dans cette *Revue*[1] un certain nombre d'épithètes d'Agni, et a édifié sur une base bien fragile tout un échafaudage de conclusions extrêmement risquées touchant l'organisation sociale et politique des tribus védiques. M. Colinet a consciencieusement recueilli les notions qui se rapportent au monde supérieur[2]. Le défaut presque inévitable [**201**] d'un pareil travail, c'est qu'on n'est guère plus avancé après l'avoir lu. On se doutait bien que ce monde était le séjour des devas et de la lumière, et l'on est bien aise d'apprendre que c'est aussi celui des Pitṛis et de Yama. Mais c'est aussi le monde de Soma, des Apas, d'Aditi, du ṛita, de l'asu, d'autres entités encore qui devraient être précisées d'abord, et M. Colinet ne se flatte sans doute pas d'y avoir toujours réussi ; ce serait plus que la moitié et la plus obscure du Ṛigveda de tirée au clair. M. Ehni a étudié le personnage de Yama et a essayé, en le comparant aux figures correspondantes dans les autres mythologies, de le ramener à ses origines naturalistes[3]. Après beaucoup d'autres, il voit en lui un héros solaire, ce qui est certainement acceptable ; mais je doute que les notions particulières qu'il y ajoute et accumule de son cru, soleil levant, soleil printanier, soleil couchant, soleil nocturne, etc., le soient autant. En somme, le livre ne marque pas un progrès.

Tout autre sous ce rapport est l'ouvrage de M. Hillebrandt sur le Soma[4]. Si un livre est fait pour rendre de l'espoir à ceux qui voudraient voir clair dans le Veda, c'est celui-ci. La thèse qu'il défend est neuve ; elle est de toute première importance, puisqu'il n'y a presque pas d'hymne qu'elle ne touche plus ou moins, et dont elle

1. T. XX, p. 151, *Les trois Feux sacrés du Rig-Veda.*

2. Ph. Colinet, *La Nature du monde supérieur dans le Rig-Veda*, dans le *Muséon*, 1890. Je n'ai pas encore vu publié un autre travail de M. Colinet, sur *Aditi*, qui a été présenté au Congrès des orientalistes de Londres. Un premier jet en a paru dans le *Muséon* de 1893 : *Étude sur le mot Aditi*. M. Colinet pense que, dans le Ṛigveda, ce mot est toujours nom propre d'une déesse.

3. J. Ehni, *Der vedische Mythus des Yama, verglichen mit den analogen Typen der persischen, griechischen und germanischen Mythologie.* Strasbourg, 1890.

4. Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie. Erster Band. Soma und verwandte Götter.* Breslau, 1891.

n'écarte quelque irritante énigme; enfin, à mon avis du moins, elle est démontrée. Soma, dans tout le Veda, non pas seulement, comme on l'a cru, dans quelques passages rares et tardifs[1], mais dans d'innombrables passages, désigne la lune, [**202**] conçue comme le récipient du soma céleste, de la nourriture des dieux, dont le soma terrestre, celui qu'on leur offre dans le sacrifice, est le symbole ici-bas. Ces trois significations sont presque toujours présentes à la fois; dans certains cas, c'est à peine si l'on peut dire que le texte passe de l'une à l'autre, tant elles y sont fondues, soit à dessein, soit simplement par suite du long usage des mêmes formules. Cette proposition fondamentale du livre de M. Hillebrandt est produite avec un tel luxe de preuves, si patiemment poursuivie dans toutes ses conséquences et dans les moindres détails, qu'elle doit être acceptée, selon nous, comme une des conquêtes les plus solides de la philologie védique. Désormais, quand il sera question du soma céleste et de ses attributs qui paraissent si étranges, on saura où il faut les chercher. Le soma terrestre n'a pas été traité moins soigneusement que son homonyme céleste. La description de la plante, la préparation de la liqueur sacrée, les instruments qu'on y employait, l'usage qu'on en faisait au sacrifice et, sans doute aussi, dans la vie ordinaire, ont été examinés en détail et précisés autant que le permettent ces textes qui, de parti pris, ne précisent rien. Si j'avais des réserves à faire ici, elles porteraient surtout sur les thèses secondaires du livre, où toute une série d'autres personnages divins sont plus ou moins identifiés avec la lune. Je crois que M. Hillebrandt a réussi pour Viçvarûpa, le fils de Tvashṭri, du soleil, en qui la lune est conçue comme un démon; j'en doute pour Bṛihaspati et Apâm napât, qui sont plutôt des doublets

1. M. Hillebrandt me met du nombre de ceux qui défendent cette opinion, et je n'ai pas le droit de lui en faire reproche, puisqu'elle est exprimée dans mes *Religions of India* et que, jusqu'ici, je ne l'ai nulle part formellement retirée. Mais, en réalité, il y a longtemps que j'en suis revenu et que je suis arrivé à des vues fort semblables, pour le fond, à celles de M. Hillebrandt, et cela, en partie, pour les mêmes raisons : l'identité de l'amṛita et du soma, et la croyance, constante chez les Hindous, qui place dans la lune la nourriture des dieux. Si la deuxième édition anglaise de mon livre reproduit sur ce point, comme je le suppose, simplement la première, c'est que je suis absolument étranger à cette édition, dont je n'ai pas même vu, jusqu'à cette heure, un exemplaire. Pareille chose ne se serait pas passée du vivant de feu Nicolas Trübner, qui était un savant et un homme à procédés délicats. Si les chefs actuels de la maison s'imaginent qu'un livre relatif à l'Inde peut être réimprimé au bout de dix ans sans additions ni changements, la prochaine édition française les détrompera.

d'Agni, bien que l'un et l'autre nom désignent parfois Soma. A se montrer trop complaisant pour le syncrétisme védique, on arrive à tout brouiller. Je suis bien moins persuadé encore que Yama, lui aussi un fils du soleil, ait jamais [**203**] été la lune. Mais il est difficile de faire une découverte et de ne pas en élargir un peu les limites. Parmi les exagérations de M. Hillebrandt, il en est une pourtant que je ne puis pas passer sous silence, parce qu'il y revient à plusieurs reprises. A l'entendre, la religion védique serait devenue maintenant, d'une religion solaire, une religion lunaire. Je crois qu'il s'en faut de beaucoup et qu'elle n'est pas plus devenue l'une qu'elle n'était l'autre auparavant. Si les ṛishis du Veda avaient été les adorateurs du Soleil, de la Lune, du Feu, ils nous l'auraient dit en termes plus nets, et la découverte de M. Hillebrandt serait faite depuis longtemps. Ce que celle-ci éclaire d'un jour nouveau, ce sont moins les conceptions religieuses des ṛishis que les origines ou certaines origines de ces conceptions, les origines aussi des pratiques de leur culte et des images dont ils enveloppaient leur pensée. Le service qu'il nous a ainsi rendu est trop grand, pour le gâter en en forçant les conséquences, et en allant chercher, par exemple, dans les milieux védiques, de véritables *Mondfeste*. Pour ceux qui ont composé ces chants, Soma et Agni avaient cessé depuis longtemps d'être la lune ou le feu, pour devenir des principes de vie universels, de même qu'Indra et Varuṇa avaient cessé d'être le ciel, pour devenir des rois célestes, quittes parfois pour être entraînés et noyés à leur tour dans les remous de la spéculation mystique. Les incohérences de leur langage n'auraient pas de sens, si elles n'avaient pas celui-là.

Je pourrais clore ici la liste de ces travaux sur le Ṛigveda, dont les plus humbles peuvent servir à quelque chose. Bien malgré moi pourtant, je suis obligé de parler encore de ceux de M. Regnaud et d'en parler peut-être longuement. M. Regnaud, et en ceci il n'est pas le seul, a le sentiment très vif de l'imperfection des études védiques. Il a aussi le désir très louable d'y porter remède. Mais je crois que, pour cela, depuis des années, il fait absolument fausse route. Dans le précédent Bulletin (t. XIX, p. 127), j'avais mentionné ceux de ses travaux qui avaient paru dans cette *Revue* et, en peu de mots, j'en avais dit tout le bien que je pouvais en dire, et même un peu plus. J'avais aussi fait quelques réserves, auxquelles M. Regnaud [**204**] a répondu à la page 348. Il

a cru voir dans ces réserves l'effet de l'âge, et pris d'un bon mouvement dont je le remercie, il regrette à ce propos que j'aie passé la cinquantaine. Je le regrette bien plus que lui ; mais je crois que la cinquantaine n'a été pour rien dans mon appréciation. D'ailleurs s'il m'était resté un doute à cet égard, M. Regnaud aurait eu tôt fait de me l'ôter. A cette même page 348, il nous a donné en effet un nouveau spécimen de sa *méthode*. Il se demande comment l'épithète de hotṛi, le nom d'une classe de prêtres, a pu être donnée à Agni. Le moyen le plus sûr de l'apprendre, semble-t-il, serait de se rendre compte des fonctions du hotṛi, d'examiner pour cela les passages sans nombre où le mot paraît, de voir aussi si Agni n'est pas appelé d'autres noms semblables, tels que neshtṛi, potṛi, adhvaryu, etc. Le procédé de M. Regnaud est plus expéditif ; il lui suffit de savoir que le mot « repose sur deux racines identiques à l'origine pour le sens et la forme, signifiant : (brûler, briller, manifester), faire entendre [1] et verser, répandre, etc. », et le tour est joué. Franchement, il me semble bien qu'à vingt ans, j'aurais été déjà trop vieux pour cette *méthode*-là. Je ne puis pas revoir ici en détail ces *Études védiques* que, du reste, les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà [2]. Elles consistent régulièrement en un « discours sur la méthode » (comme s'il y avait une méthode particulière pour le Ṛigveda), suivi de traductions d'hymnes entiers ou de passages isolés. Ce qu'est au juste cette méthode, il paraît difficile au premier abord de le dire en peu de mots. On y voit surtout que M. Regnaud prétend continuer Bergaigne ; que le Ṛigveda est peu compris parce qu'on y a appliqué divers mauvais systèmes ; qu'avec un bon système cela changerait ; que le Ṛigveda est un livre primitif, tout ce qui peut s'imaginer de plus primitif, où rien n'est fait, où tout est en train de se faire, idées et langue ; qu'il pourrait bien aussi ne pas être primitif dans son ensemble (il faut bien rester un homme [205] d'avant-garde et, quelque frondeur que l'on soit, se prémunir contre ce qui sera peut-être l'opinion de demain), mais qu'il est absolument primitif dans ses matériaux (mais où est le décompte de ces matériaux ?). Tout cela est d'abord un peu confus [3] ; évidem-

1. Lisez « appeler » ; les sens que je mets entre parenthèses n'existent pas en sanscrit ni en védique.

2. T. XXI, pp. 63, 301 ; XXII, p. 302 ; XXIII, p. 308 ; XXV, p. 61 ; XXVI, p. 48.

3. Quoique fort habilement dit. Ce n'est pas le talent de M. Regnaud ni sa force comme dialecticien qui sont en question ici.

ment le bon système n'est encore qu'en germe. Si on se reporte aux traductions, on s'aperçoit que cela est au contraire fort simple : il s'agit de s'écarter le plus possible des devanciers, de faire de l'étymologie d'après des théories linguistiques dont les linguistes, autant que je puisse voir, ne veulent pas, le tout sans grand souci des règles élémentaires de la philologie. Ce n'est pas faire de la saine philologie que de traduire, par exemple, *dakshiṇâ*, qui n'est pas un ἅπαξ λεγόμενον, par « offrande », parce qu'il « est certainement apparenté » à la racine *dâç-daç*, donner, faire une offrande[1] », ni au vers 7[2], de faire de *parikshitos* un simple adjectif courant, au sens de « contenant, renfermant » et, de plus au locatif, uniquement *libidine mutandi* et contre tout sentiment de l'usage de la langue. Et encore cette façon de procéder est-elle relativement inoffensive, quand M. Regnaud a affaire, comme ici, à un texte solidement commenté. Mais dans ces cas mêmes, elle lui joue parfois de mauvais tours. Plus loin[3], par exemple, il a repris l'hymne III, 1, traduit et commenté dans les *Vedische Studien* par M. Geldner, à qui il veut bien, soit dit en passant, décerner un certificat de grammaire, de même qu'il en a décerné un à Bergaigne. M. Geldner a cru voir dans cet hymne une distinction assez nette entre l'Agni céleste et l'Agni terrestre et, naturellement, il a fait un peu de roman, car ces choses-là ne sont jamais nettes dans le Veda. M. Regnaud, qui commence à tenir son « système » et qui ne veut plus à aucun prix d'un Agni céleste, prétend n'y trouver que l'Agni terrestre, le feu de l'autel, et, naturellement aussi, il a fait un autre roman. Mettons que le sien soit encore le meilleur des deux : tout ce [206] que je me propose, c'est de montrer par un exemple à quel prix il a été obtenu et quelle confiance on peut avoir en l'auteur. Dès le deuxième vers[4], *gîḥ* devient un masculin, ce qu'il n'est certainement pas ici, à cause de la formule dans laquelle il est enchâssé ; *vardhatâṃ*, une forme moyenne, est traduit comme un causatif ; la division des pâdas est annulée de la façon la plus maladroite[5] ; en même temps est tranchée d'un trait la question de savoir si le prêtre qui récitait

1. Rv. I, 123, 1. T. XXI, p. 70, *daç* n'existe pas.
2. Rv. I, 123, 7. *Ibidem*, p. 81.
3. T. XXII, p. 302.
4. T. XXII, p. 311.
5. Elle l'est bien plus encore au second hémistiche, où presque chaque mot est entendu de travers, y compris *vidatha*, dont M. Regnaud se flatte d'avoir démontré l'étymologie, mais sans encore avoir pu la faire accepter à personne.

l'hymne alimentait aussi le feu [1]; enfin *duvasyan*, qui est une troisième personne du pluriel (il n'y a pas d'accent), est pris pour un participe et, je le crains fort, pour un participe futur, ce qui ferait un barbarisme de plus. Tout cela dans neuf mots, parce que M. Regnaud n'a pas plus compris l'allemand de M. Geldner que le sanscrit de son texte. En fait de *méthode*, ceci aussi en est une, mais ce n'est pas la bonne. Je ne fais que mentionner la singulière interprétation de VIII, 102 (91), 4[2], où Aurva devient le beurre fondu métaphoriquement personnifié ; Bhṛigu, la flamme métaphoriquement personnifiée et Apnavâna un autre synonyme métaphorique du feu que M. Regnaud renonce à identifier pour le moment, mais qu'il expliquera sûrement dès qu'il en aura bien envie. Et ils n'étaient pas seulement tels à l'origine pour le redevenir aujourd'hui aux yeux clairvoyants de M. Regnaud ; tels ils étaient aussi pour le ṛishi, qui chantait sans rire : « J'invoque le feu comme le Beurre fondu, comme la Flamme, comme le Feu (l'invoquent)[3]. » Pour forte que soit celle-ci, M. Regnaud nous en fera voir bien [207] d'autres. C'est que, dans l'intervalle, le « système » s'est complété et formulé : la clef du Veda est trouvée et M. Regnaud n'a plus de ménagements à garder. Cette clef, c'est qu'il n'y a pas de dieux dans le Ṛigveda ; il n'y a que deux éléments ignés, le feu et un liquide inflammable, l'agni et le soma, dont l'éternel mariage est la seule préoccupation des ṛishis ; tout le reste n'est que mirage et rhétorique. Comme toutes les idées saugrenues, celle-ci n'a pas poussé toute seule; elle est sortie d'un grain de vérité. Il y a longtemps qu'on a remarqué que les personnalités divines ne sont pas toujours prises bien au sérieux dans le Veda, et que le sacrifice y est au moins autant un *opus operans* qu'un *opus operatum*, et cela non au sens où l'est tout acte de vulgaire sorcellerie, mais comme un acte primordial, antérieur à tout et dispensant, en quelque sorte, des dieux. Toute une école de Mîmâmsistes est allée, sous ce rapport, aussi loin que M. Regnaud : pour eux, les dieux n'existent que dans le *çabda*

1. Pour M. Regnaud, cela ne fait pas question. Mais au point où il se place, y a-t-il encore quelque chose qui fasse question ?

2. T. XXXIII, p. 313.

3. Cette belle interprétation n'est qu'un incident d'une longue démonstration comme quoi le mythe d'Aurva serait sorti de ce vers mal compris, et où l'admission de malentendus semblables est présentée comme une innovation. M. Regnaud ne sait-il donc pas qu'elle est aussi vieille que les études védiques elles-mêmes ? Aurait-il oublié l'histoire du dieu *Ka ?*

(nous dirions « dans la lettre ») du Veda. Aussi, malgré leur méticuleuse piété ritualiste, ont-ils été regardés comme des athées. On a appelé cela, chez les ṛishis, du syncrétisme, et on y a vu les effets d'une spéculation déjà avancée, opérant sur une religion en train de se défaire, non en train de se faire. Pour M. Regnaud, c'est tout l'opposé; il n'y a là ni syncrétisme, ni mysticisme, ni spéculation d'aucune sorte; l'union pure et simple du feu et du liquide est le germe primitif, la clef du Veda et, par delà le Veda, de toute la mythologie indo-européenne. Pour cela, il était nécessaire d'abord de déblayer un peu le terrain. S'il n'y a point de dieux, il est clair qu'il ne saurait être question de croire et d'avoir confiance en eux. On nous apprend donc[1] que le mot *çraddhâ*, par lequel ce sentiment est exprimé dans le Veda, n'y a point ce sens; que « la foi théologique[2] » est une notion trop abstraite, trop [208] réfléchie pour un livre aussi primitif, où tout est simple, matériel, tangible; que *çraddhâ* y signifie ce qu'il n'a jamais signifié, depuis qu'il y a des langues dans l'Inde, « le don, l'offrande ». Et on le prouve par le latin *credere*, « dont la signification primitive est, bien certainement, donner, remettre, confier[3] »; par le sens « des racines *çrath*, *çlath* et *çraṇ*, variantes de *çrad*..., qui signifient envoyer, remettre, détacher, etc.[4] »; par « l'emploi constant du dérivé (ou de la variante[5]) *çrâddha* dans le sens liturgique et technique de libation faite aux mânes[6] »; enfin, par une série de traductions, que M. Regnaud estime « tout à fait concluantes », mais que pas un védiste ne lui empruntera. S'il n'y a pas de dieux,

1. T. XXV, p. 61.

2. On va loin avec ces mots en *ique*. Personne n'a jamais voulu voir dans la *çraddhâ* védique la foi au sens de saint Paul ou de saint Augustin. Mais réduite au simple fait de croire ou de ne pas croire au pouvoir ou même à l'existence de tel ou tel dieu, je ne vois pas ce qu'elle aurait de si raffiné. On conçoit que la tribu la plus primitive ait des voisins qui ne croient point à ses dieux (à la condition, il est vrai, qu'elle en ait elle-même), et, de fait, les ṛishis védiques paraissent avoir été dans ce cas, ils connaissent des populations *anindrâḥ*, qui n'honorent pas Indra.

3. « Donner », oui; mais « donner à crédit ». Au *creditum* a toujours correspondu le *debitum*.

4. Ce qui suppose pour le composé *çraddhâ* quelque chose comme « la pose de la remise du don », que sais-je?

5. Encore de l'à peu près. *Çrâddha* est bien un dérivé et rien qu'un dérivé. Mais alors il est clair que le thème et le dérivé ne peuvent pas signifier tous les deux « don ».

6. Encore et toujours de l'à-peu-près. *Çrâddha* signifie la cérémonie entière, laquelle est fort compliquée, jamais une libation, une offrande particulière. M. Regnaud eût gagné quelque chose à s'en apercevoir; car cela lui eût permis d'expliquer le dérivé *çrâddha* par « la cérémonie relative aux offrandes ». Mais l'habitude est une seconde nature.

il s'ensuit encore qu'il n'y a pas de prières. Et, en effet, il n'y en a pas : on nous le démontre plus loin [1], non « par la preuve complète » qui serait trop longue, mais par un procédé qui, « fort heureusement », mène au « même résultat à beaucoup moins de frais ». Les quatre-vingt-dix-neuf pour cent du Veda ont bien l'air de ne pas être autre chose ; il n'est rien qu'on ne paraisse y demander aux dieux ou redouter de leur part. Ce sont là de simples manières de parler, ou autant de passages qu'on a mal compris. Les textes ont beau être clairs comme le jour : il ne s'agit que de les estropier pour les entendre. Tout cet article est simplement renversant. Comment puis-je prouver à M. Regnaud, s'il ne veut [**209**] pas le voir, que *tam mâ saṃ sṛija varcasâ* signifie « (Agni), accorde-moi de l'éclat », et non « (Agni), fais-moi couler avec toi », c'est-à-dire, « fais que ce que je vais faire couler coule » ? que *sam mâ'gne varcasâ sṛija — sam prajayâ sam âyushâ* signifie « Agni, accorde-moi de l'éclat, des enfants, une longue vie » et non « Agni, fais-moi couler par ton éclat, par ta production, par ton ardeur » ? que I, 23, 22 signifie « Eaux, entraînez tout ce qui est en moi de mauvais, tout ce que j'ai commis de violent, tout ce que j'ai juré faussement », et non « Eaux (que je fais couler) [2] entraînez tout ce qui est en moi d'allure difficile (ne coule pas, ce que je ne fais pas couler), ou bien ce que j'ai comprimé (empêché de couler), ou bien ce que j'ai enveloppé, en tant que non coulé » ? « La racine *çap*, dit à ce propos M. Regnaud, est généralement considérée comme signifiant « conjurer, maudire ». C'est le sens qu'elle a, en effet, dans la littérature classique, mais par suite d'une fausse interprétation de son acception védique. *Çap* pour *çcap* semble un doublet de *kshap* qui signifie « ce qui couvre, enveloppe », d'où « l'obscurité, la nuit ». Cf. gr. σκέπας, σκέπω, σκεπάζω, etc. » M. Regnaud se réclame beaucoup de Bergaigne. Eh bien, si dans toute l'œuvre de Bergaigne, il peut me montrer un seul tour d'escamotage pareil, je consens, dès aujourd'hui, à lui donner raison sur toute la ligne. Ici, nous sommes arrivés, provisoirement du moins, au terme de cette longue et lamentable marche à l'absurde ; nous sommes préparés à point pour lire avec profit le volume où M. Regnaud a consigné ses plus récentes recherches [3].

1. T. XXVI, p. 48.
2. Ces parenthèses sont de moi ; elles reproduisent le commentaire de M. Regnaud.
3. *Le Ṛig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne. Première partie* (forme

Analyserai-je ce livre, fruit d'un travail hâtif, fait au jour le jour, mais à coup sûr considérable, et que, néanmoins, on est tenté parfois de prendre pour une longue mystification? Pour le fond ni pour les procédés nous n'y apprendrions rien que nous ne sachions déjà; le feu et un liquide, leur union ou plutôt leur [**210**] transformation réciproque dans la flamme de l'autel, le liquide devenant feu, le feu devenant liquide, c'est tout l'horizon des auteurs du Veda; ils ne voient et ne cherchent rien au delà. Ce sont des souffleurs courbés sur leur grand œuvre, mais un grand œuvre qui paraît être sans but. Du moins ce but, M. Regnaud ne paraît pas encore l'avoir bien saisi lui-même, puisque, cette fois-ci encore, il ne nous le dit pas, et que l'explication de ce singulier état psychologique reste remise à plus tard, sans doute quand il aura fait passer au pilon les dieux de la Grèce, comme il a fait de ceux de l'Inde. Pour le moment il lui suffit de constater les faits, à savoir, que le fonds et le tréfonds du Veda, c'est l'acte de verser dans le feu, pour l'alimenter, un liquide inflammable, huile ou liqueur spiritueuse, faits établis par lui « selon les indications des textes et du sens commun ». Laissons pour un moment les textes, et voyons le sens commun. Celui-ci nous dit, en effet, que si le soma servait à alimenter le feu, il a dû être inflammable, être une huile ou de l'alcool. Mais le bon sens nous fait envisager aussi l'invraisemblance de cette conclusion. La plante qui fournissait le soma (et provisoirement, tant que nous ne serons pas éclairés par une révélation supérieure, nous sommes bien obligés de croire qu'il provenait d'une plante) était probablement macérée dans l'eau, et le liquide obtenu était lui-même additionné, non seulement de lait et d'autres substances, mais aussi d'eau, ce qui ne s'accorde pas bien avec une huile à brûler. Il était bu et produisait de l'excitation et de l'ivresse, ce qui s'y accorde encore moins. D'autre part, pouvons-nous, sans y regarder à plusieurs fois, prêter aux Hindous d'alors la connaissance de la distillation ? Car toute autre liqueur spiritueuse obtenue par fermentation, y compris le vin, la plus forte de toutes, je crois, même à l'état pur, non étendue d'eau, eût éteint le feu plutôt que de l'activer. La fermentation même n'aurait été que faible, car le soma n'est pas décrit comme un liquide de conserve; il semble qu'on le prépare à mesure qu'on l'emploie. Tout cela, les textes

le 1er volume de la *Bibliothèque d'études* dans les *Annales du Musée Guimet*). Paris, 1892.

nous le disent ou paraissent nous le dire, et nous n'avons pas encore, comme M. Regnaud, le droit de le jeter par-dessus bord. De plus, nous ne pouvons pas ne pas nous rappeler que, dans [211] d'autres textes plus jeunes, il est vrai, un soma plus ou moins différent de celui-ci, c'est encore vrai, qui, lui, était certainement étendu d'eau et n'était pas même fermenté (il ne devait pas avoir passé plus d'une nuit), était de même jeté dans le feu, dans un feu de quelques maigres bûchettes, qui ne s'éteignait pas pour cela. On conçoit que les Hindous aient, avec le temps, substitué d'autres plantes à leur soma ; mais comment auraient-ils perdu le procédé de la distillation, s'ils l'avaient jamais eu ? pourquoi auraient-ils renoncé à l'usage d'une huile pour alimenter leur feu ? Car les choses et les idées peuvent changer, les pratiques sont d'ordinaire tenaces. La conclusion se heurte donc à de grandes difficultés et, dans ce cas, le bon sens nous dit de bien examiner encore une fois les prémisses ; le soma est-il vraiment l'aliment d'Agni ? Si, malgré tout, les textes répondent oui, alors, mais alors seulement, il faudra bien nous rendre. Il y a, à ce sujet, dès la première page du livre, une note qu'on ne peut lire sans tristesse, où M. Regnaud constate que M. Hillebrandt, dans son ouvrage sur « le dieu Soma[1] », n'a vu qu'une chose, que le soma était aussi versé dans le feu. Il a donc lu le livre de M. Hillebrandt, et il n'a pas déchiré le sien ! La vérité est que si M. Hillebrandt n'a vu que cela, c'est qu'il n'y a que cela. Nulle part, dans aucun texte, il ne nous est dit clairement que le soma est la nourriture d'Agni, qu'on verse le soma dans le feu pour nourrir, enflammer le feu. Agni se nourrit de beurre et de graisse, il dévore le bois et la chair crue ; s'il est buveur de soma, c'est comme dieu et associé à d'autres dieux. Les *somapâs*, ce sont les *devas* et, avant tout autre, Indra, qui le boivent et l'ont bu dès les premiers jours dans le ciel et qui en reçoivent aussi une part ici-bas, dans les sacrifices solennels, part qu'on jetait dans le feu pour la leur faire parvenir, nous ne savons plus comment ni en quelle quantité. Mais qu'on songe à quoi se réduisent d'ordinaire ces actes symboliques. Les prêtres officiants buvaient le reste. Il est vrai que, pour M. Regnaud, ces *devas* sont les flammes, qu'Indra est un autre nom d'Agni, que les officiants sont probablement aussi les [212] flammes, que le ciel n'existe pas et que personne, par consé-

1. V. plus haut, p. 201.

quent, n'a pu y boire le soma. Mais c'est là le Veda de M. Regnaud, et nous ne pouvons pas commencer par y croire, si nous voulons le contrôler. Restent donc les textes, les pauvres textes, auxquels il faut bien revenir. Hélas ! ils ne sont ici que pour être les souffre-douleur de la théorie. Celle-ci est toute d'*a priori*, et M. Regnaud nous affirmerait cent fois le contraire, que nous ne pourrions pas l'en croire. Ce n'est pas dans les textes qu'il a appris que *pṛithivi... yachâ naḥ çarma saprathaḥ* signifie « libation, fais couler notre libation qui s'étend », que *indrâvaruṇa... asmabhyaṃ çarma yachatam* signifie « feu allumé et feu enveloppant, faites couler pour nous la libation ». Non ; c'est qu'une fois en possession de sa « clef », il l'a appliquée à toute serrure, pour voir si cela marcherait. Et cela a marché, Dieu sait à quel prix ! Son chapitre IV, pour ne parler que de celui-là, ressemble sous ce rapport à une véritable gageure, si bien qu'on se demande si ce n'est pas une réfutation du système par réduction à l'absurde. Le lexique du Veda est loin d'être fait, personne ne le nie. La littérature postérieure, à commencer par les écrits les plus anciens, les brâhmaṇas, est un guide peu sûr, en partie parce que certains mots sont sortis de l'usage ou que leur signification a réellement changé ; plus encore, parce qu'on y joue avec les uns et avec l'autre[1] ; et c'est là encore un point sur lequel tout le monde est d'accord. Il s'agit donc, non de créer, en partant de ce qui est obscur, un système qui mette tout en question, mais de marcher prudemment du connu à l'inconnu, de ce qui est sûr à ce qui est douteux, et surtout de savoir se contenter de profits modestes. Est-ce ainsi que procède M. Regnaud ? Je ne saurais mieux comparer sa besogne qu'à celle d'un bûcheron dans une forêt à défricher. Tout y passe, non seulement les mots techniques, les termes rares ou tombés de bonne heure en désuétude, mais les mots les plus accrédités, les plus vulgaires, qui sont toujours restés dans la langue, qui y ont fait souche et ont passé dans ses dialectes. Comment prendre au sérieux ces oracles où [**213**] *pṛishṭha*, identifié d'un trait de plume avec *pṛishṭa*, ne signifie plus « dos », mais « ce qui est versé » ; où *parvan* ne signifie plus « articulation », mais « ce qui coule » ; où *parvata*, *adri*, *giri*, *sânu* ne désignent plus « le rocher, la montagne », mais « la libation » ; où

1. On y fait précisément ce que fait M. Regnaud, avec la conviction en moins, heureusement.

grâvan n'est plus un « caillou », mais la libation en tant que « rapide » ; où *barhis* n'est plus de l' « herbe », mais la libation en tant que « fortifiante » ; où *dyaus* n'est plus « le ciel », *pṛithivî* plus « la terre », mais la libation en tant qu'enflammée ou non enflammée ; où *antariksha*, « l'atmosphère », devient la libation « enveloppée », c'est-à-dire non allumée ; *vyoman*, « l'espace », la libation « nourricière » ; où *manushvant*, un adjectif qui n'existe pas et pour cause, mais qui signifie « pourvu de soma », doit faire au neutre l'adverbe *manushvat*, lequel est synonyme d'un autre adjectif, *manurhita*, et signifie comme lui « en tant que pourvu de soma » ; où *pavitra* est ce qui sert, non à « purifier », mais à « allumer » ; où *pur* ne signifie plus « ville », mais la libation en tant que « nourriture » ; où *araṇi* n'est plus un morceau de bois, mais la libation en tant que « s'agitant », et, au duel, la libation qui s'agite et celle qui ne s'agite pas ; où *saṃvatsara* n'est plus l'année, mais la libation en tant que « ayant son veau avec soi », etc. ? C'est à l'aide du sanscrit, et du sanscrit de toutes les époques, que ces petits jeux étymologiques sont arrangés, et une moitié du dictionnaire est employée à démolir l'autre. Qu'on se figure après cela ce que deviennent les locutions, les phrases, les hymnes entiers remaniés avec le même tact et les mêmes scrupules philologiques.

On en a du reste l'exemple dans les chapitres VI et VII, où M. Regnaud examine successivement, aux dépens de plusieurs hymnes, « l'origine métaphorique du mythe de l'Aurore », qui est, elle aussi, une simple figure de son éternelle libation, et « le prétendu mythe de la descente du Soma », c'est-à-dire de sa descente du ciel, une des croyances les plus absolument certaines qu'il y ait dans le Veda. On en trouvera d'autres spécimens dans le dernier quart du livre (qui est, du reste, moins un livre qu'une réunion d'articles placés bout à bout), un appendice qui donne une traduction raisonnée du XIII[e] livre de l'Atharvaveda [**214**] entreprise en réponse à celle de M. Henry et pour montrer à M. Henry comment il aurait dû s'y prendre. C'est un écrit de circonstance, où le caractère spécial et factice de ce recueil n'est pas même soupçonné, qui ne se rattache au reste du volume que pour être fait dans le même esprit et avec les mêmes procédés, et que l'auteur eût rendu plus méchant, si, à ses critiques, il n'avait pas joint sa propre traduction. J'aurai à parler plus loin du travail de M. Henry. Mais je dois dire dès maintenant, pour les lecteurs non

spécialistes qui pourraient ouvrir le livre de M. Regnaud, qu'ils auraient tort de se troubler de tous les « faux sens » et « contresens » dont cette traduction est criblée ici ; cela signifie seulement que M. Henry traduit autrement que M. Regnaud, ce dont il faut féliciter M. Henry. Que sa traduction n'est et ne pouvait être qu'une simple tentative, nul ne le sait mieux que lui, et c'est avec une modestie vraie qu'il la présente comme telle.

Est-ce à dire que tout soit également à rejeter dans l'œuvre de M. Regnaud? Non, sans doute. M. Regnaud est un laborieux et un chercheur. Si, comme linguiste, il est contesté par les linguistes, comme philologue, par les philologues, personne ne lui déniera l'activité et l'originalité d'esprit, la vigueur dans l'argumentation et une grande finesse d'observation. On sait que l'idée fixe est parfaitement compatible avec cette dernière, que souvent même elle l'aiguise. Il y a donc, dans la partie négative de son livre, quand il signale le défaut de la cuirasse d'autrui, la faiblesse de tel argument, l'incertitude de telle acception qu'on admet provisoirement à défaut de mieux, et, à plus forte raison, dans les rares parties où sa thèse n'est pas directement intéressée, un bon nombre de remarques justes et utiles. Mais c'est de la thèse que j'avais à parler ici, ou plutôt du système, et, celui-là, je ne puis pas ne pas le juger détestable. C'est sous son empire qu'il s'est débarrassé peu à peu des quelques barrières salutaires que possède la philologie védique et qu'il a fini par jeter pardessus bord toute philologie. Il s'est donné ainsi coudées franches. Mais de pareils procédés se payent : ils l'ont mené en pleine utopie. Et je crains fort qu'il n'y reste. Car, si je me suis arrêté à ses travaux si longuement, ce n'est certainement pas que j'espère le [215] convaincre. C'est, d'abord, qu'une protestation était nécessaire, parce qu'il y a des naïfs sur qui ces choses-là prennent. C'est, ensuite, qu'il fallait, en montrant ce qu'est la méthode de M. Regnaud, couper court à cette légende de l'héritage de Bergaigne, avec qui, depuis des années, il n'avait plus rien de commun. C'est, enfin, qu'il fallait, contre tout espoir, faire une dernière tentative. Car je ne pense pas qu'à l'avenir j'aie encore une fois la même patience. M. Regnaud s'imagine volontiers que, si les indianistes ne discutent pas ses travaux, c'est pour les étouffer sous le silence. Mon Dieu, non. C'est simplement qu'il y a des choses, comme la quadrature du cercle, qui ne se discutent pas. Comment discuter, quand on n'est plus d'accord sur rien? Il faudra donc

que M. Regnaud s'y résigne: ce qu'il écrit ne s'adresse plus qu'à un cénacle d'initiés. Dès maintenant, il nous parle d'une école qui se serait formée autour de lui. Franchement, je souhaite qu'elle soit peu nombreuse, sans quoi nous pourrions nous attendre à en voir de belles.

M. Hillebrandt a terminé, dans la *Bibliotheca Indica*, son édition du texte du manuel rituel et liturgique des Kaushîtakins, une des çâkhâs ou branches du Ṛigveda, le *çrauta-sûtra de Çâṅkhâyana*, et a commencé celle du commentaire d'Ânartîya[1]. Sous la forme d'une traduction commentée du vᵉ chapitre du *çrauta-sûtra d'Âçvalâyana*, l'autre çrauta-sùtra du Ṛigveda, M. Sabbathier a donné une excellente étude sur l'Agnishṭoma, la forme la plus simple des sacrifices à soma[2].

Pour le Yajurveda, je n'ai que peu de travaux à signaler. L'édition de la *Taittirîya-Saṃhitâ* continuée dans la *Bibliotheca Indica* par Maheçacandra Nyâyaratna, n'a progressé, depuis mon dernier Bulletin, que de deux fascicules[3]. Après neuf ans, le cin-
[216] quième livre est maintenant achevé, et il y en a sept. Faute de ressources manuscrites suffisantes, M. Garbe n'a pas encore pu reprendre, dans la même collection, son édition avec commentaire du *çrauta-sûtra* de cette école, celui d'*Âpastamba*. Mais une portion de cette grande collection de sùtras, le vingt-cinquième livre, le *Yajñaparibhâshâsûtra*, ou règles générales relatives au sacrifice, a été publié dans l'*Ushâ* par Satyavrata Sâmaçramin[4], et traduite en anglais par M. Max Müller, dans les *Sacred Books of the East*[5]. Enfin l'Upanishad qui fait partie du brâhmaṇa du Yajurveda Blanc, la *Bṛihadâraṇyaka-upanishad*, a été éditée selon le texte de l'école des Mâdhyaṃdinas par M. Böhtlingk[6].

1. Alfred Hillebrandt, *The Çâṅkhâyana Çrauta Sûtra, together with the Commentary of Varadattasuta Ânartîya. Vol. I. Text of the Sûtra, Critical Notes, Indices.* Calcutta, 1888, 7 fascicules. *Vol. II. The Commentary of Varadattasuta Ânartîya,* fascic. I-IV. Calcutta, 1889-1892.

2. P. Sabbathier, *Études de liturgie védique. L'Agnishṭoma d'après le çrauta-sûtra d'Âçvalâyana* (*Journal asiatique*, janvier et février-mars 1890).

3. *The Saṃhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Âcârya,* fascic. XXXV-XXXVI. Calcutta, 1890-1892.

4. *Ushâ*, I, fascic. VIII. Calcutta, 1891.

5. Vol. XXX, à la suite de la 2ᵉ partie des *Gṛihyasûtras* de M. Oldenberg. M. Max Müller avait déjà publié une traduction allemande de cette portion des Âpastambasûtras dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. IX, 1855. — Pour le *Dharmasûtra* et le *Gṛihyasûtra* de cette école, voir plus loin.

6. O. Böhtlingk, *Bṛhadâraṇyakopanishad in der Mâdhyaṃdina Recension.* Saint-Pétersbourg, 1889.

C'est à la fois une restauration critique du texte et une tentative souvent heureuse de le traduire en s'affranchissant de l'interprétation des commentateurs. Dans l'un et l'autre sens, M. Whitney montre encore plus d'indépendance dans les savants articles[1] qu'il a consacrés à la publication de M. Böhtlingk et qui en sont comme le complément indispensable. J'ai déjà indiqué plus haut[2] l'édition du *Prâtiçâkhya* du Yajus Blanc publiée dans le *Benares Sanskrit Series*[3].

Pour le Sâmaveda, la matière est un peu plus abondante, grâce surtout à l'activité d'un seul homme, l'âcârya Satyavrata Sâmaçramin, celui même dont j'ai analysé plus haut[4] le *Niruktâ-* [217] *locana*. Dans l'*Ushâ* (l'Aurore), recueil périodique fondé par lui en 1889 et qu'il rédige seul[5], il discute des questions de doctrine relatives au Veda et édite des traités et des textes védiques rares, parmi lesquels ceux du Sâmaveda tiennent jusqu'ici la plus grande place. Plusieurs de ces traités ont déjà été mentionnés plus haut[6] : la *Nâradîyaçikshâ*, l'*Ashṭavikṛitivivṛiti* de Madhusûdana, ce qui subsiste de la *Vikṛitivalli* attribuée à Vyâḍi, le *Yajña-paribhâshâsûtra* d'Âpastamba. Les autres sont : l'*Aksharatantra*[7], traité sur les *stobhas* (syllabes qu'on insère entre les mots et même au milieu des mots des ṛics quand on les chante comme sâmans) attribué à Âpiçali, un prédécesseur de Pâṇini ; le *Sâma-prâtiçâkhya*[8], traitant également de la transformation des ṛics en sâmans. Ce traité, plus connu sous le titre de *Phulla-* ou *Push-pasûtra*, se compose ici de douze chapitres et, selon une tradition, est attribué à un ṛishi Pushpa. L'éditeur ne s'explique pas sur ces attributions, en général il paraît les admettre ; une *Sâma-padasaṃhitâ*[9] (c'est-à-dire le *padapâṭha* des ṛics du Sâmaveda,

1. W. D. Whitney, *On Böhtlingk's Upanishads*, dans les *Proceedings Americ. Oriental Soc.*, octobre 1890. C'est un résumé de l'article suivant : *Böhtlingk's Upanishads*, dans l'*American Journ. of Philology*, vol. XI, n° 4. Ces articles comprennent aussi la *Chândogya-Upanishad* de M. Böhtlingk, dont il sera question plus bas.

2. P. 183.

3. D'après une information qui me vient de l'Inde, mais qui, je l'espère encore, ne se confirmera pas, cette excellente publication serait maintenant arrêtée.

4. P. 185.

5. *Ushâ, Vaidikapatrikâ*, vol. I, fascic. I-XII. Calcutta, 1885-1891 ; vol. II, fascic. I-III, 1892.

6. Pp. 183 et 216.

7. *Ushâ*, I, 2, 1889.

8. *Ibidem*, I, 3, 1890.

9. *Ibidem*, I, 5, 1890.

le texte de ces ṛics avec séparation des mots et suspension des changements euphoniques) composée par l'éditeur, pour remplacer le padapâṭha perdu et attribué à Gârgya ; trois des petits brâhmaṇas du Sâmaveda : 1° le *Mantrabrâhmaṇa*[1], une collection de mantras prescrits pour le rituel domestique du Sâmaveda, avec un commentaire de l'éditeur et une préface où il expose la vraie tradition des Sâmavedins, du moins de ceux de l'école des Kauthumas, touchant leur brâhmaṇa. Comme les autres çâkhâs des autres Vedas, ils ne comptent en réalité qu'un brâhmaṇa, qui comprend le *Tâṇḍya* ou *Pañcaviṃçabrâhmaṇa*, le *Shaḍviṃçabrâhmaṇa*, le *Mantrabrâhmàṇa* et la *Châandoyya-upanishad*. Les cinq autres petits brâhmaṇas sont des suppléments [218] postérieurs, des *anubrâhmaṇas*[2]. Cette tradition n'est nullement incompatible avec l'âge relativement récent du Mantrabrâhmaṇa, qui a bien l'air lui-même d'être un supplément et qui, dans son état actuel, n'est peut-être pas plus vieux que le *gṛihyasûtra* du Sâmaveda, celui de Gobhila[3]. Car si, d'une façon générale, un brâhmaṇa est antérieur au sûtra correspondant, il ne s'ensuit pas que la compilation de l'un ait été close et complètement arrêtée avant la première rédaction de l'autre. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend l'éditeur ; pour lui, du moment que son texte est brâhmaṇa, il change de caractère et l'antiquité en devient intangible. Très sceptique ou, du moins, fort accessible au doute sur tout le reste, devant la tradition des gurus autorisés, il ne discute plus, surtout en ce qui concerne son propre Veda. 2° L'*Ârsheyabrâhmaṇa*[4], un de ces anubrâhmaṇas, avec le commentaire de Sâyaṇa. C'est une sorte d'*anukramaṇî* ou d'index des ṛishis auteurs des sâmans, déjà publié avec des extraits du même commentaire par Burnell, en 1876, et une deuxième fois, selon le texte de l'école des Jaiminîyas, en 1878. 3° Le *Vaṃçabrâhmaṇa*[5], un autre anubrâhmaṇa donnant la succession des anciens docteurs du Sâmaveda, avec le commentaire de Sâyaṇa et des explications de l'éditeur. Ce traité avait également été publié par

1. *Ushâ*, I, 3, 1890. Déjà publié une première fois par l'éditeur dans le *Hindu Commentator*, 1872.

2. Cette question avait déjà été traitée par l'éditeur dans son *Niruktâlocana*. Cf. plus haut, p. 192.

3. Voir à ce sujet les observations de M. Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XXX, p. 4, etc.

4. *Ushâ*, I, 11-12, 1891.

5. *Ibidem*, II, 2, 1892.

Burnell, avec le même commentaire en 1873 ; le *Gṛihyasaṃgraha*[1], un *pariçishṭa* ou supplément du rituel domestique du Sâmaveda, le *gṛihyasûtra* de Gobhila ; l'*Upagranthasûtra*[2], un autre pariçishṭa du *çrautasûtra* ou grand rituel du Sâmaveda ; les *Dix-sept Mahâsâmans*[3], les *Sept Saṃhitâs*[4], la *Récitation du* [219] *Brahmayajña*[5] et l'*Arishṭavarga*[6] sont autant de petits recueils liturgiques, de *leçons* que le sâmavedin doit réciter, soit tous les jours, soit à de certaines occasions, prières qui ne sont que sommairement prescrites dans les livres rituels, brâhmaṇas et sûtras, et dont l'éditeur donne le texte *in extenso*, avec la manière traditionnelle de le réciter. Outre la partie consacrée à l'édition des textes, l'Ushâ en comprend une autre où l'éditeur examine, soit en sanscrit, soit en bengalî, divers points de doctrine védique, questions de rituel, de coutume, de morale, d'hygiène ; dans le nombre, de très intéressantes parce qu'elles sont d'actualité et répondent aux préoccupations du jour, telle que la défense d'aller outre-mer ou de travailler aux champs, les mariages entre enfants, l'âge nubile des filles, etc. Ce sont alors de véritables *fetwâs* où, sans rompre en rien avec la méthode orthodoxe de tout décider par les textes, l'âcârya fait preuve d'une grande largeur d'esprit et se décide toujours, autant que possible, pour la solution la plus libérable et la plus équitable.

M. Böhtlingk a publié et traduit la *Chândogya-Upanishad*[7] d'après les mêmes principes que nous lui avons déjà vu appliquer à la Bṛihadâraṇyaka-Upanishad. Seulement la restauration critique du texte a dû jouer ici un grand rôle, cette Upanishad nous ayant été moins bien conservée que l'autre. Comme pour la précédente publication, on fera bien de se reporter pour celle-ci aux observations déjà mentionnées de M. Whitney. Enfin, M. Oertel a un peu élargi notre connaissance du brâhmaṇa des sâmavedins de l'école des Jaiminîyas, en publiant à nouveau, avec

1. *Ushâ*, I, 10, 1891. Déjà publié à la suite de l'édition du *Gṛihyasûtra de Gobhila*, dans la *Bibliotheca Indica*, et par M. Bloomfield, avec traduction allemande, dans la *Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XXXV, 1881.

2. *Ushâ*, II, 1, 1892.

3. *Ushâ*, II, 2, 1892.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, II, 3.

6. *Ibidem*.

7. Otto Böhtlingk, *Chândogyopanishad. Kritisch herausgegeben und übersetzt*. Leipzig, 1889.

des ressources manuscrites plus abondantes, le fragment de brâhmaṇa que Burnell avait fait imprimer à un petit nombre d'exemplaires en 1878, et auquel M. Whitney avait aussi touché depuis, et en ajoutant à ce fragment huit autres morceaux tirés d'une autre section du brâhmaṇa, dont on ne connaissait jusqu'ici que la *Kena-upanishad*[1].

[220] Pour l'Atharvaveda, au contraire, la moisson a été très riche, moins par le nombre des publications que par l'importance exceptionnelle de l'une d'elles. M. Henry a donné la traduction de deux livres de la Saṃhitâ ; celle du XIII[e] et celle du VII[e][2]. J'en parlerai aussi franchement que si l'une d'elles ne m'était pas dédiée. C'est justement, des deux, celle qui me plaît le moins, la traduction du XIII[e] livre. Je crois qu'ici le choix même a été malheureux. On ne traduit de pareilles choses, autrement que pour soi, que quand on y est forcé ; on n'en fait pas un objet d'élection. Car il faut bien avouer que tout cela ne se comprend guère. Et pourtant M. Henry a fait tout le possible ; il a vaillamment lutté avec son texte et nul autre, je pense, ayant à traduire l'ensemble, n'eût fait mieux que lui. Il s'est bien aperçu que l'unité apparente du livre était suspecte ; il s'est pourtant laissé séduire par elle. Il y a vu la glorification d'un ensemble de mythes sous une forme rare et spéciale. Je crois qu'il s'agit ici moins de mythes que de pratiques et, celles-ci, malheureusement, nous les ignorons. Précisément sur ce livre, les traités rituels de l'Atharvaveda, qui sont très capricieux, ne nous apprennent pas grand'chose. J'avais été frappé de la ressemblance générale du début avec les mantras et les pratiques du « sacre royal », du *râjasûya*, tel qu'il est décrit dans le Yajurveda, et j'avais engagé M. Henry à chercher dans ce sens. S'il avait suivi cette piste, il serait peut-être arrivé à prendre pied, pour ce début du moins, comme le lui a montré depuis M. Bloomfield, dans les excellentes remarques qu'il a faites sur cette traduction[3]. Comme une traduction pouvant [221] se lire d'un bout

1. Hanns Oertel, *Extracts from the Jaiminîya-Brâhmaṇa and Upanishad-Brâhmaṇa, parallel to passages of the Çatapatha-Brâhmaṇa and Chândogya-Upanishad.* Dans le *Journ. of the Americ. Orient. Soc.*, vol. XV, 1892.

2. Victor Henry, *Les Hymnes Rohitas. Livre XIII de l'Atharva-Veda, traduit et commenté.* Paris, 1891. — *Atharva-Veda, traduction et commentaire. Le livre VII de l'Atharva-Veda, traduit et commenté.* Paris, 1892.

3. Dans la 4[e] série de ses *Contributions to the interpretation of the Veda.* Je n'ai pas à revenir ici sur la traduction de ce XIII[e] livre qu'a donnée M. Regnaud. Il a fort bien vu que les choses, en partie du moins, devaient s'y passer sur cette terre ; mais ces

à l'autre, ce travail n'est donc pas heureux. Mais considéré comme un commentaire, comme une honnête et laborieuse exposition des difficultés du texte, comme un point de départ pour d'autres tentatives, je l'estime de grande valeur. Et c'est bien ainsi que M. Henry paraît l'avoir envisagé : c'est avant tout une œuvre de dévouement scientifique. Avec le VII[e] livre, il s'est trouvé sur un meilleur terrain. Ici nous sommes en pleines pratiques de conjuration, d'exorcisme, de charme, qui sont le fond de ce Veda ; les informations des traités rituels sont abondantes, malgré leur concision souvent obscure, et l'on sait à peu près du moins de quoi il s'agit. Le travail de M. Henry, qui est fait avec soin, est donc le bienvenu ; il s'ajoute comme un anneau de plus à cette chaîne de traductions qui embrasse maintenant les sept premiers livres de l'Atharvaveda.

M. Magoun a publié avec traduction et commentaire l'*Âsurî-kalpa*[1], un de ces petits traités annexés sans ordre à l'Atharvaveda sous la rubrique générale de *pariçishṭas*, de suppléments. Dans celui-ci, il s'agit de pratiques de sorcellerie qui se faisaient au moyen d'une plante appelée *âsurî*, et que M. Magoun a étudiées de son mieux. Le texte, fort corrompu, a exigé de nombreuses corrections, auxquelles il faut joindre celles qu'a proposées depuis M. Böhtlingk[2]. De son côté, M. Bloomfield a publié sous une forme plus complète quelques-unes des études détachées que je n'avais pu indiquer, dans le dernier Bulletin[3], que d'après le résumé des *Proceedings* de la Société orientale américaine, et il les a fait suivre de plusieurs autres du même genre[4], où il montre, avec sa profonde compétence, de quelle **[222]** portée le rituel est pour l'interprétation du Veda, combien de problèmes sont ainsi soulevés quant à l'ordonnance et à la signification première des mantras, problèmes qu'autrement on ne soupçonnerait même

pratiques que nous ignorons, il les connaît ; c'est son éternelle union du feu et du liquide. Pour tirer quelque chose de sa version, il faut avoir adopté son système et parler la même langue que lui. Je ne connais pas encore une publication plus récente de lui, où il discute les vues de M. Bloomfield.

1. H. W. Magoun, *The Âsurî-Kalpa : a Witchcraft practice of the Atharva-Veda, with an Introduction, Translation, and Commentary*. Baltimore, 1889.

2. Dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLIV (1890), p. 489.

3. T. XIX, p. 145.

4. Maurice Bloomfield, *Contributions to the Interpretation of the Veda. Second Series*, dans *The American Journal of Philology*, vol. XI, 1890. — *Third Series*, dans le *Journ. of the Americ. Orient. Soc.*, vol. XV, 1891. — *Fourth Series*, dans *The American Journ. of Philology*, vol. XII, 1892.

pas. Dans plusieurs de ces études, où, d'ordinaire, il se renferme dans l'Atharvaveda, il a élargi son cadre et a examiné dans leur ensemble quelques mythes, tels que ceux de Namuci et d'Indra, de Yama et de ses deux chiens, de Manu et de Saraṇyû. Je pense que, pour chacun d'eux, il a réussi à bien préciser le récit, à mieux « nous raconter la chose », notamment en ce qui concerne Namuci[1] et Saraṇyû ; qu'il a été moins heureux, quand il a essayé d'en deviner la première origine. Mais, dans leur ensemble, ces études sont faites avec tant de soin et avec une connaissance si parfaite des données, que, même sur ce point, si l'on veut s'y engager à l'avenir, il faudra toujours compter avec elles[2]. M. Bloomfield est du reste vraiment infatigable. A la tête d'une association d'élèves et de confrères, il nous fait espérer une Concordance védique complète, embrassant toutes les formules de la vieille littérature. Si ce travail s'exécute réellement sur le plan méthodique et compréhensif que M. Bloomfield nous expose[3], ce sera un instrument de recherche d'une valeur inestimable. Une autre promesse dont il faut se réjouir, est celle de la publication prochaine de la Traduction de l'Atharvaveda de M. Whitney, avec commentaire, notes et références[4]. Dès maintenant, elle est pour [223] nous la preuve que la santé longtemps chancelante de M. Whitney est enfin rétablie, et c'est là plus qu'il n'en faut pour l'accueillir avec joie.

Mais la publication capitale de ces dernières années, relative à l'Atharvaveda, est celle de son vrai rituel, le *Kauçikasûtra*, par M. Bloomfield[5]. Longtemps attendue avec impatience, appréciée à sa valeur avant d'avoir paru, grâce à ce que M. Weber et M. Bloomfield en avaient déjà tiré ou avaient permis à d'autres d'en tirer, elle a tenu tout ce qu'elle promettait. L'éditeur s'est

1. Cf. une lettre à ce sujet de M. Max Müller, dans l'*Academy*, 22 octobre 1892.

2. A propos de mythes, je signalerai encore une brochure de M. V. Henry, où il applique la théorie des « devinettes » naturalistes et solaires à quelques légendes de l'antiquité, mais où les appels au Veda sont fréquents : *Quelques mythes naturalistes méconnus. Les supplices infernaux de l'antiquité.* Paris, 1892. Pour Tantale, l'auteur aurait peut-être fortifié sa thèse, s'il avait fait observer que, sous sa forme la plus ancienne, le supplice de Tantale ne se passe pas aux enfers, mais au ciel.

3. *A Vedic Concordance. Being a Collection of the Hymns and Sacrificial Formulas of the Literature of the Vedas.* By Maurice Bloomfield. From the Johns Hopkins University Circulars, may, 1892. Cf. *Proceedings of the Americ. Orient. Soc.*, avril 1892.

4. *Announcement as to a second volume of the Roth-Whitney edition of the Atharva Veda, by Prof. W.-D. Whitney.* Dans *Proceed. Americ. Orient. Soc.*, avril 1892.

5. Maurice Bloomfield, *The Kauçika-Sûtra of the Atharva-Veda, with Extracts from the Commentaries of Dârila and Keçava.* Forme le volume XIV du *Journ. of the Americ. Orient. Soc.* New-Haven, 1890.

entouré de toutes les ressources manuscrites connues et les a toutes mises à profit. Il a publié tout ce qui reste, du moins tout ce qui est encore lisible du précieux commentaire de Dârila, que M. Weber avait été le premier à faire connaître, et il a donné de copieux extraits des gloses de Keçava, un autre commentateur. Dans une savante préface, il a soigneusement distingué les différentes couches de son texte, et il a fait ressortir le vieux fonds de pratiques étranges qui en est comme le noyau. L'histoire de l'Atharvaveda se dégage de cette étude avec des contours, sinon entièrement nouveaux, du moins accusés avec plus de netteté que par le passé. C'est un jeune Veda, en ce sens que c'est à une époque assez tardive qu'on l'a habillé et outillé comme un autre Veda, qu'on lui a donné tout ce qu'un Veda doit avoir ; mais c'est, pour ce qui en fait le fond, un vieux, un très vieux texte, qui, pour servir à d'autres rites que ceux des grands sacrifices, n'en était pas moins redouté, ni tenu pour moins sacré. Quant au secours que la publication de M. Bloomfield apporte ponr l'interprétation de ces vieux textes, il serait difficile de le surfaire. Il suffit, pour s'en assurer, de comparer une traduction où ce secours a pu être utilisé, avec telle autre où il a fait défaut, par exemple, le VII[e] livre de M. Henry avec son livre XIII. Sous ce rapport, il est peu probable qu'il faille en attendre autant du **[224]** Commentaire de Sâyaṇa, dont M. Shankar Paṇḍit prépare la publication.

C'est à l'Atharvaveda qu'ont été rattachées, peu à peu, les Upanishads qu'on peut appeler flottantes, celles qui ne sont pas reliées à un corps d'écrits védiques encore conservé[1], et dont le nombre est allé toujours grossissant. Parmi celles qui sont dans ce cas et qui doivent être acceptées comme anciennes, est la *Kaṭha-Upanishad*, cette curieuse spéculation hindoue sur le problème de la vie et de la mort, dont M. Whitney a donné une nouvelle traduction[2]. M. le colonel Jacob, qui s'est livré avec passion à l'étude de cette littérature de philosophèmes, en a publié une Concordance générale[3], où chaque mot tant soit peu impor-

1. Ce travail de rattachement a été étendu encore plus loin, à des Upanishads qui font encore actuellement partie d'autres Vedas, et qui sont transmises en outre dans une recension atharvanique.

2. W. D. Whitney, *Translation of the Kaṭha-Upanishad*, dans les *Transactions of the Americ. Philological Association*, vol. XXI.

3. Colonel G. A. Jacob, *Upanishadvâkyakoçah. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgîtâ*. Bombay, 1891. (1083 pages, gr. in-8.)

tant, chaque locution est relevée avec l'énumération complète des passages. Ce répertoire, qui comprend des textes de tout âge, mais où n'est omis aucun de ceux qui ont quelque valeur (avec la *Bhagavadgîtâ*, que M. Jacob a eu la bonne idée d'admettre, ces textes sont au nombre de 56, ou, d'après une autre manière de compter, de 67), a dû coûter un travail énorme. Car l'auteur ne s'est pas contenté de dépouiller les textes ; il les a contrôlés sur les manuscrits, et, très souvent, il a dû les établir à nouveau, ce que donnent les premières éditions, notamment celles de la *Bibliotheca Indica*, étant, en partie, très incorrect [1]. Comme instrument de travail, ce *Koça* de M. Jacob est indispensable à qui voudra s'occuper désormais de philosophie [225] hindoue. On doit de plus à M. Jacob d'excellentes éditions de la *Mahânârâyaṇa-Upanishad* et de onze autres Upanishads de l'Atharvaveda [2], accompagnées de commentaires, notamment de celui de Nârâyaṇa, quand il a pu se le procurer, d'introductions et de notes, où l'éditeur a fait preuve d'autant de critique que de savoir. C'est ainsi, pour ne relever qu'un détail, qu'il a fourni une nouvelle et solide raison de croire que Çaṃkara n'a pas commenté la Çvetâçvatara-Upanishad, ou que, du moins, le commentaire de cette Upanishad que nous avons sous son nom n'est pas de lui, ce qui, pour mon compte, m'a toujours paru l'évidence même. Ces textes appartiennent tous à la période du plein épanouissement des religions sectaires, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient modernes, mais les distingue cependant nettement de leurs anciens modèles. Avec eux, nous avons décidément quitté le Veda ; nous avons peut-être déjà même dépassé le temps où les divers systèmes de philosophie hindoue se sont constitués sous la forme qui restera définitive jusqu'à nos jours.

1. Je signalerai à cette occasion les nouvelles éditions des principales Upanishads accompagnées d'un riche appareil de commentaires, qui font partie de l'*Ânandâçrama Series*, en cours de publication à Poona. Ces éditions, qui se recommandent autant par leur correction que par la modicité de leur prix, comprennent jusqu'ici : Îça, Kena, Kâṭhaka, Praçna, Muṇḍaka, Mâṇḍukya (avec les *Kârikâs* de Gauḍapâda), Aitareya, Taittirîya, Chândogya, Bṛihadâraṇyaka et Çvetâçvatara.

2. Colonel G. A. Jacob, *The Mahânârâyaṇa-Upanishad of the Atharva-Veda, with the Dîpikâ of Nârâyaṇa*, Bombay, 1888. — *Eleven Âtharvaṇa Upanishads, with Dîpikâs. Edited with Notes*. Bombay, 1891. Ces onze Upanishads sont : Kṛishṇa, Kâlâgnirudra, Vâsudeva, Gopîcandana, Nârâyaṇa, Âtmabodha, Gâruḍa, Mahâ, Varadatâpanîya, Âçrama et Skanda.

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XXVII [1893], p. 263 et ss.)

---

[263] A quelle époque les Hindous ont-ils débrouillé les spéculations confuses des anciennes Upanishads et les prescriptions souvent contradictoires et d'ailleurs insuffisantes par défaut de généralisation de leurs livres rituels, et les ont-ils réduites en des corps de doctrine nettement délimités et rédigés d'une façon méthodique? C'est là une question à laquelle il n'y a jusqu'ici pas de réponse même approximative. Nous ne savons pas davantage quand ce travail d'élaboration est arrivé à sa forme définitive, ni dans quel ordre il y est arrivé pour les divers systèmes ou *darçanas*. A part les sûtras du Nyâya et du Vaiçeshika, à qui l'on n'a pas encore, que je sache, fait cet honneur, on a tour à tour revendiqué la priorité pour ceux de la Mîmâṃsâ, du Vedânta, du Sâṃkhya et du Yoga, et cela avec des arguments au fond également subjectifs, également plausibles ou fragiles, selon le point de vue où l'on se place. Peut-être le dernier problème est-il de ceux qu'on ferait mieux de ne pas poser. Il est évident que les doctrines ont mis longtemps à se compléter et à s'affiner et que ce travail s'est accompli simultanément dans les écoles. Il semble qu'il en ait été de même des textes. Ils polémisent tous les uns contre les autres ; tous ils présentent des marques d'archaïsme à côté d'indices d'un âge plus récent et comme des traces de couches successives qui n'auraient pas entièrement disparu à la refonte finale. Pour les Sâṃkhyasûtras, par exemple, le fait est patent. **[264]** Enfin, il n'est pas encore démontré que des influences venues du dehors n'aient pas, pour quelques-uns du moins, collaboré à ce dernier travail, et, de ce côté, peut-être de futures recherches parviendront-elles à établir quelque point de repère chronologique.

De tous ces systèmes, le *Vedânta* est celui qui s'appuie le plus directement sur les Upanishads. Dans sa forme même, il se présente comme une discussion, une *mîmâṃsâ* (de là son autre nom de *uttara-mîmâṃsâ*) de passages védiques avec le dessein d'en dégager une seule doctrine. Des sûtras fondamentaux attribués

à Bâdarâyaṇa, que la tradition a identifié avec le légendaire Vyâsa, ordonnateur des Vedas et auteur du Mahâbhârata et des Purâṇas, une nouvelle édition (celle de la *Bibliotheca Indica* est depuis longtemps introuvable), avec le commentaire de Çaṃkara[1], est en cours de publication à Poona dans l'*Ânandâçrama Sanskrit Series*. D'autre part, M. Thibaut, principal du Benares College, a publié le premier volume d'une traduction anglaise[2], qui ne fait pas double emploi avec celle de M. Deussen, que j'ai eue à signaler dans le précédent Bulletin[3]. Sans être aussi péniblement littérale que cette dernière, elle serre le texte de très près, et si, comme celle de M. Deussen, elle suit l'interprétation de Çaṃkara, dont le commentaire est également traduit, l'auteur a eu soin, dans les notes et dans une longue et très remarquable introduction, de faire une part suffisante aux interprétations rivales. On sait que celle de Çaṃkara[4], qui a fini par dominer dans l'école, [265] défend le point de vue de l'idéalisme intransigeant, l'absolu impersonnel et rien de réel en dehors de lui. M. Thibaut, par de soigneuses analyses, montre que cette philosophie n'est entièrement, ni celle des Upanishads, ni celle des sûtras, mais qu'elle en est en somme la résultante la plus logique ; que c'est à ce titre qu'elle a fini par régner dans l'école, mais que l'interprétation opposée, celle qui soutient un idéalisme mitigé et qui se résume dans le commentaire de Râmânuja, le *Çrîbhâshya*, ne repose pas sur une tradition moins ancienne ni moins respectable ; qu'elle

1. *The Brahmasûtras with the Bhâshya of Çrîmat Çaṅkarâchârya and its Commentary by Çrîmat Ânandajñâna. Edited by Paṇḍit Nârâyaṇa Çâstrî Ekasâmbekar.*

2. George Thibaut, *The Vedânta-Sûtras with the Commentary of Çaṅkarâcârya, translated. Part I.* Oxford, 1890, forme le vol. XXXIV des *Sacred Books of the East.* La traduction va jusqu'à la fin de II, 2, soit environ la moitié du tout.

3. T. XIX, p. 152.

4. La biographie légendaire de Çaṃkara, le *Çaṅkaradigvijaya* de Mâdhava, qu'il ne faut pas confondre avec l'œuvre apocryphe d'Ânandagiri, qui porte le même titre et a été publiée dans la *Bibliotheca Indica,* a été éditée à Poona, dans l'*Ânandâçrama Sanskrit Series,* par le Paṇḍit Bâbâji Nârâyan Fadake : *Çrî-Çaṅkaradigvijaya, by Çrîmat Vidyâraṇya, with the Commentary of Dhanapatisûri and Extracts from the Commentary of Achchutarâva Modaka.* Poona, 1891. C'est un poème qui vise au style du mahâkâvya. L'auteur qui, dans le colophon, est désigné sous le nom de Mâdhava, se qualifie lui-même de Navakâlidâsa (I, 9), et invoque, comme son guru, Vidyâtîrtha, identifié avec l'âme suprême. Dans le premier vers le poème est donné comme l'abrégé d'un *Prâcînaçaṃkarajaya,* qui, d'après l'un des commentaires, aurait été l'œuvre d'Ânandagiri, l'arrière-disciple de Çaṃkara. Le titre et le commentaire identifient ce Mâdhava avec Vidyâraṇya Mâdhavâcârya, le célèbre commentateur du XIVe siècle. Mais l'identification est très suspecte et, provisoirement, la date de ce Mâdhavakavi demeure incertaine.

remonte à la vieille *vritti*, maintenant perdue, de Bodhâyana et qu'en beaucoup d'endroits elle paraît rendre plus fidèlement le sens des sûtras ; que les deux doctrines représentées par les deux commentaires se retrouvent en germe et en conflit jusque dans les sûtras eux-mêmes ; qu'enfin, si l'une l'a emporté auprès des paṇḍits, l'autre a toujours trouvé son expression dans la croyance religieuse, qui ne saurait entièrement renoncer, ni à la personnalité dans l'homme, ni à la personnalité de l'absolu. Quant au texte du *Çrîbhâshya*, qui se publie en double dans l'Inde, il a progressé lentement ; dans le *Paṇḍit*, il est arrivé jusqu'à II, 1[1] ; dans la *Bibliotheca Indica*, où il ne s'est accru que de deux fascicules, il ne va que jusqu'à I, 2[2]. Par contre, M. Johnson a terminé [266] dans le *Paṇḍit* son édition avec traduction anglaise du résumé de la doctrine vedânta par le même Râmânuja, le *Vedântatattvasâra*[3] et, dans le même recueil, M. Arthur Venis a achevé l'édition et la traduction de la *Vedântasiddhântamuktâvalî*[4]. Ce dernier traité, dont l'auteur, Prakâçânanda, a été assigné par M. Venis, avec beaucoup de vraisemblance, à la fin du XVIe siècle, est, comme le précédent, une défense des doctrines fondamentales du Vedânta, mais encore plus condensée et essentiellement polémique. Contrairement au *tattvasâra* de Râmânuja, il défend l'idéalisme absolu de Çaṃkara. De pareils écrits ne devraient jamais être publiés qu'accompagnés, comme ils le sont ici, d'une traduction, et cette traduction, ajouterai-je, ne peut être faite convenablement que dans l'Inde et avec les conseils d'un çâstrin dont ils constituent l'étude professionnelle. La connaissance du sanscrit et même celle de la philosophie hindoue, comme on peut l'acquérir parmi nous, n'y suffisent pas ; il faut avoir vécu dès l'enfance dans cette atmosphère pour y respirer à l'aise. Si l'on en doute, l'essai est facile. Qu'on traduise les deux ou trois premières pages du traité de

1. *Çrîbhâshya* avec la *Çrutaprakâçikâ* de Sudarçana, édité par Râma Miçra Çâstrin. *Paṇḍit*, new series, VII-XV (1885-1893).

2. Paṇḍit Râmanâtha Tarkaratna, *Çrîbhâshya*. Fascic. I-III. Calcutta, 1883-1891. — D'un autre commentaire des mêmes sûtras, l'*Aṇubhâshya* de Vallabhâcârya, dont la publication a été également commencée dans la *Bibliotheca Indica*, je n'ai plus rien reçu depuis le précédent Bulletin. Râmânuja est du XIe ou du XIIe siècle. Pour la date toujours encore controversée de Çaṃkara, voir un article très remarquable de M. Pathak qui arrive presque à démontrer que le grand vedantiste a vécu à la fin du VIIIe siècle (*Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVIII, 1891, p. 88).

3. *Paṇḍit*, IX-XII (1887-1890).

4. *Ibidem*, XI-XII (1889-1890).

Prakâçânanda et qu'on compare ; on sera étonné du nombre de choses qu'on croyait avoir comprises et qu'on aura pourtant laissé échapper à moitié ou entendues de travers. Un commentaire peut, jusqu'à un certain point, remplacer une traduction. On arrive à comprendre, mais au prix de quelle peine ! Il faut une vocation spéciale pour achever avec ce seul secours la lecture de livres tels que le *Khaṇḍanakhaṇḍakhâdya*, le grand traité polémique et au fond sceptique de Çrîharsha, qui est enfin achevé dans le *Paṇḍit* [1], et même d'ouvrages plus courts tels que la *Naishkarmyasiddhi* de Sureçvara, qui passe pour un disciple de Çaṃkara et qui joue un grand rôle dans les traditions des sectateurs du maître, les Daçanâmins. Ce dernier traité qui, comme l'indique le titre, « le triomphe du renoncement aux actes », c'est-à-dire aux actes rituels, défend la thèse que la science seule [267] peut conduire au salut suprême, a été édité par le colonel Jacob, avec le commentaire de Jñânottama [2] et des notes critiques où les citations sont soigneusement identifiées. L'éditeur y a rencontré cette méprise singulière de la part d'un disciple de ce Çaṃkara qui a tant polémisé contre les Mîmâmsîstes, que les Vedântasûtras y sont attribués à Jaimini. Le fait que les deux *Mîmâṃsâs*, la *Pûrvâ* et l'*Uttarâ*, sont souvent considérées comme ne formant qu'un seul tout, est loin de justifier et même d'expliquer ce lapsus. Une édition du même traité avec le même commentaire est aussi près d'être achevée dans le *Benares Sanskrit Series* [3]. L'*Advaitabrahmasiddhi* du Cachemîrien Sadânanda Yati, qui appartient à la même école du Vedânta, et dont la publication a été commencée dans la *Bibliotheca Indica*, n'a progressé que de deux fascicules [4]. Par contre, la traduction d'une exposition plus populaire du Vedânta par un autre ou peut-être par le même Sadânanda, le *Vedântasâra*, publiée une première fois en 1881

1. Publié avec le commentaire de Çaṃkara Miçra, par feu Mohan Lal Acârya. *Paṇḍit*, VI-XIII (1884-1891).

2. Colonel G. A. Jacob, *The Naishkarmyasiddhi of Sureçvarâcârya, with the Candrikâ of Jñânottama. Edited with Notes and Index*. Bombay, 1891.

3. Paṇḍit Râma Çâstrî Mânavallî, *Naishkarmyasiddhi, a Treatise on Vedânta by Sureçvârâcârya, with the Commentary called Candrikâ by Jñânottama Miçra, edited and annotated*, fascic. I-III. Bénarès, 1890-1891. — Dans l'édition du colonel Jacob, on trouvera l'énumération des autres œuvres connues de Sureçvara. Ses gloses sur la *Taittirîya-Upanishad* ont été publiées dans l'*Ânandâçrama Sanskrit Series* de Poona.

4. Paṇḍit Vâman Çâstri Upâdhyâya, *Advaitabrahmasiddhi by Kâçmîraka Sadânanda Yati, edited with critical Notes*. Fascic. I-III. Calcutta, 1888-1889.

par le colonel Jacob, en est arrivé à sa troisième édition[1]. A force de recherches, le traducteur est parvenu à identifier, à deux ou trois près, toutes les citations répandues dans le traité. Même quand ces manuels sont, comme le Vedântasâra, des ouvrages indépendants, ils ont l'allure des commentaires, hérissés comme ceux-ci de termes techniques et n'en différant qne par la concision qui, chez eux, est uniforme, tandis que, dans les commentaires, elle alterne avec l'extrême prolixité. C'est un commentaire au troisième degré que le *Pañcapâdikâvivaraṇa*, « l'explication de [268] la *Pañcapâdikâ* », d'une section de la *Bhâmatî* de Vâcaspati Miçra, qui est elle-même une glose du commentaire de Çaṃkara sur les Vedântasûtras[2]. L'auteur, Prakâçâtman ou Prakâçânubhava, est de date incertaine ; mais il est antérieur à Mâdhavâcârya (xive siècle). Son traité, qui jouit d'une haute autorité parmi les Vedântins, vient d'être édité dans une nouvelle collection qui se publie à Bénarès sous la direction de M. Arthur Venis, le *Vizianagram Sanskrit Series*, dont il est la deuxième publication en date, bien que portant le nº 5. La première et le nº 1 du *Series* est un autre traité vedânta de date beaucoup plus récente, le *Siddhântaleçasaṃgraha* d'Appayadîkshita[3], un polygraphe fécond, ardent çivaïte, ce qui ne l'empêcha pas d'écrire, outre d'autres traités védântiques, cette défense de la doctrine *advaita*, peu en faveur pourtant parmi ses coreligionnaires. Il était né aux environs de Conjevaram, où ses descendants résident encore, et composa, pendant le dernier tiers du xvie et le premier tiers du xviie siècle, 104 ouvrages sur presque toutes les branches du savoir : poétique, rhétorique, doctrines çaiva, mîmâṃsâ et vedânta, dont feu Burnell a eu tort de lui contester plusieurs comme peu compatibles avec sa foi çivaïte. Ses manuels tels que le *Kuvalayânanda*, le *Vṛittivârtika*, le *Siddhântaleça*, sont restés célèbres ; mais ils paraissent être plus cités que lus. Ainsi, de son petit traité de rhétorique, le Vṛittivârtika, la fin est perdue[4]. Il

1. Colonel G. A. Jacob, *A Manual of Hindu Pantheism, the Vedântasâra, translated with copious Annotations*. London, 1891. Fait partie de *Trübner's Oriental Series*.

2. Râmaçâstrin Bhâgavatâcârya, *The Pañcapâdikâvivaraṇa of Prakâçâtman with Extracts from the Tattvadîpana and Bhâvaprakâçikâ*. Bénarès, 1892. Forme le nº 5 de *The Vizianagram Sanskrit Series*.

3. Mahâmahopâdhyâya Gaṅgâdhara Çâstrin Mânavallî, *The Siddhântaleça of Appayadîkshita, with Extracts from the Çrîkṛishṇâlaṃkâra of Acyutakṛishṇânandatîrtha*. Bénarès, 1890. Forme le nº 1 de *The Vizianagram Sanskrit Series*.

4. Ce qui en reste, les deux premiers chapitres, a été édité dans le *Paṇḍit*, XII (1890) et dans la *Kâvyamâlâ*, 1893.

fut, dit-on, le premier des huit paṇḍits *diggajas*, « docteurs éléphants des points cardinaux », de la cour de Vijayanagara, et paraît avoir été un des types les plus achevés de ces prodiges de la décadence, refaisant indéfiniment l'œuvre de leurs devanciers, sans y ajouter une miette de leur propre fonds. La vocation littéraire s'est perpétuée dans la famille et, aux données réunies sur [269] lui dans la préface sanscrite du Siddhântaleça, on peut ajouter ce que le petit-neveu, Nîlakaṇṭhadîkshita, dit de son grand-oncle à la fin de son *Anyâpadeçaçataka* (*Kâvyamâlâ*, 1890).

Les ouvrages, dont l'énumération précède, appartiennent strictement au Vedânta. Le *Jîvanmuktiviveka* de Vidyâraṇya[1], c'est-à-dire de Mâdhavâcârya, où le grand commentateur fait la théorie de « la délivrance dès cette vie », est plus éclectique. La délivrance finale n'a lieu qu'après la mort; mais avec tous les systèmes hindous, le Vedânta admet que le sage parfait peut atteindre à un état qui en est l'équivalent dès cette vie. Seulement, cet état, il montre plutôt comment on y arrive, qu'il ne le décrit. Pour étoffer son traité de ce chef, Mâdhava a dû recourir à des écrits qui n'appartiennent plus proprement au Vedânta, non seulement à la Bhagavadgîtâ et au Bhâgavata Purâṇa, mais au Yogavâsishṭha et il a dû emprunter au Yoga ses exercices d'hypnose et sa théorie de l'extase. En dépit de ces emprunts et comme il fallait s'y attendre, le traité s'occupe plus du *mumukshu* que du *mukta*, de celui qui aspire à cet état plus que de celui qui y est arrivé. Ce sont aussi des chapitres de philosophie hindoue en général, plutôt que de Vedânta, qu'ont écrits MM. Lanman et Oltramare, l'un sur les origines du panthéisme dans l'Inde[2], l'autre sur le pessimisme hindou[3]. M. Weber a analysé deux petites compositions, l'*Ashṭâvakragîtâ* et le *Bhedâbhedavâda* de Vaṃçîdâsa, dont le premier est plus archaïque, mais qui paraissent pourtant appartenir l'un et l'autre au Vedânta des Purâṇas[4]. Enfin M. Windisch, en recueillant dans la litté-

1. Vâsudeva Çâstriçarman, *Çrîmad Vidyâraṇyakrito Jîvanmuktivivekaḥ*. Poona, 1889. Fait partie des publications de l'*Ânandâçrama Sanskrit Series*.

2. Charles Rockwell Lanman, *The Beginnings of Hindu Pantheism*. An Address delivered at the twenty-second annual meeting of the American Philological Association. Cambridge, Mass. U. S. A., 1890.

3. Paul Oltramare, *Le Pessimisme hindou*. Genève, 1892 (extrait des *Étrennes chrétiennes*).

4. Albr. Weber, *Ueber zwei Vedânta-texte. Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, novembre 1889.

rature et dans les traditions populaires les opinions des Hindous sur le siège de la pensée[1], siège qu'avec beaucoup [270] d'autres peuples ils plaçaient, non dans la tête, mais dans la poitrine, a écrit une excellente dissertation sur ce problème de physiologie qui a été agité aussi dans l'école et y a laissé une trace durable : « le purusha qui siège dans le cœur » des Upanishads n'a jamais disparu de la doctrine savante.

La *Mîmâṃsâ* a fait, pour la partie rituelle du Veda, ce que le Vedânta a fait pour la partie spéculative : elle l'a réduite en un système devant fournir, par l'application d'une sorte de casuistique, la solution de tout cas douteux. Pour cela, elle a dû élaborer plusieurs doctrines qui n'ont parfois, avec le rituel, que des rapports très indirects : théorie de la connaissance et dialectique, questions de compétence et de droit coutumier et social, rémunération des actes et fin de l'homme, jusqu'à des questions de métaphysique pure que l'esprit général du système tend plutôt à exclure. La publication du texte fondamental, les Sûtras de Jaimini, entreprise dans la *Bibliotheca Indica*, n'a pas fait un pas depuis le dernier Bulletin[2]. Texte et index sont complets ; mais il manque toujours encore le titre de la seconde partie et quelques mots du moins d'introduction sur la constitution du texte et sur les manuscrits consultés par l'éditeur, le Paṇḍit Maheçacandra Nyâyaratna. A ces sûtras fait suite un supplément en quatre livres, le *Saṃkarsha-* ou *Saṃkarshaṇa-kâṇḍa*, que Çabara Svâmin ne paraît pas avoir commenté, et dont la publication vient d'être commencée dans le *Paṇḍit*[3], avec un commentaire intitulé *Bhâṭṭadîpikâ*. Le *Tantravârtika* du célèbre Kumârila Bhaṭṭa (commentaire du commentaire de Çabara Svâmin sur les Sûtras, du moins quant à la forme, mais bien plus original et bien plus important que cela pour le fond), édité dans le *Benares Sanscrit Series*, a progressé de cinq nouveaux fascicules[4] et va maintenant [271] jusqu'à III, 4 (les sûtras sont en douze livres). La *Çâstradîpikâ*, qui est une expo-

1. E. Windisch, *Ueber den Sitz der denkenden Seele, besonders bei den Indern und Griechen, und eine Etymologie von gr.* πραπίδες. *Berichte* de la Société royale des sciences de Saxe. Leipzig, 1891.

2. Paṇḍita Maheçacandra Nyâyaratna, *The Mîmâṃsâ Darçana, with the Commentary of Çavara Svâmin*. Fascic. I-XIX. Calcutta, 1870-1887.

3. Par Râma Miçra Çâstrin, *Paṇḍit*, XIV-XV (1892-1893).

4. Paṇḍita Ḍhuṇḍhirâja Panta et plus tard Paṇḍita Gaṅgâdhara Çâstrin Mânavalli, *The Tantravârtika, a Gloss on Çabara Svâmin's Commentary on the Mîmâṃsâ Sûtras, by Bhaṭṭa Kumârila*. Fascic. I-X. Bénarès, 1882-1890.

sition du système basée sur le Tantravârtika, par Pârthasârathi Miçra de Mithilâ, est maintenant achevée dans le *Paṇḍit*[1]. Enfin un court traité de Vâcaspati Miçra, qui a écrit sur presque tous les darçanas (fin du XIe ou commencement du XIIe siècle), le *Tattvabindu*, basé également sur la doctrine de Kumârila, a été édité dans le même recueil[2].

Pour la doctrine dualiste du *Sâṃkhya*, nous ne rencontrons le nom que d'un seul savant, mais qui se présente avec trois œuvres de très grand mérite. M. Garbe, qui a mis merveilleusement à profit un court séjour dans l'Inde pour explorer à fond la littérature traditionnelle de cette école, a donné dans la *Bibliotheca Indica* une excellente édition de la *Sâṃkhyasûtravṛitti* d'Aniruddha[3], le plus ancien commentaire conservé des sûtras, bien qu'il ne remonte qu'au XVe siècle. Il y a joint des extraits du *Sâṃkhyavṛittisâra* de Vedântin Mahâdeva, qu'il suppose avoir été écrit vers 1600 A. D., mais qui doit être plus récent de plusieurs décades, puisqu'on a une autre œuvre de ce même Mahâdeva datée de 1693[4]. De l'un et de l'autre commentaire on n'avait jusqu'ici que de maigres extraits publiés par Ballantyne et reproduits dans la réimpression des travaux de ce savant sur le Sâṃkhya, à Londres, chez Trübner, en 1885. M. Garbe a traduit ensuite en allemand le commentaire (bien connu par l'édition de M. Hall, 1856) de Vijñânabhikshu, le *Sâṃkhyapravacanabhâshya*[5], qui est du XVIe siècle et qui, à côté de grands mérites, a le tort de vouloir trop réconcilier le Sâṃkhya avec le Vedânta. Cette [272] traduction est de tout point remarquable. Elle est faite d'abord sur un texte meilleur que celui de Hall, et toute la langue technique du Sâṃkhya a été l'objet d'un travail de revision approfondi d'où elle est sortie en partie renouvelée. Non moins remarquable et, pour la plupart des lecteurs, probablement plus intéressante, est la troisième publication de M. Garbe, la traduction allemande de la

1. Par Râma Miçra Çâstrin, t. VI-XIV (1885-1892).

2. Par Gaṅgâdhara Çâstrin, t. XIV (1892).

3. Richard Garbe, *The Sâṃkhya Sûtra Vṛitti, or Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's Commentary to the Sâṃkhya Sûtras, edited with Indices.* Calcutta, 1888.

4. Cf. Arthur Venis, *Siddhântamuktâvalî.* Préf., p. VI du tirage à part, et *Paṇḍit*, XII, p. 490.

5. Richard Garbe, *Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anmerkungen versehen.* Leipzig, 1889. Fait partie du t. IX des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* publiées par la Société orientale allemande.

Sâṃkhyatattvakaumudî[1] de ce même Vâcaspati Miçra que nous avons déjà rencontré plus haut exposant les doctrines Vedânta et Mîmâṃsâ. La traduction de M. Garbe se distingue, comme la précédente, par le soin scrupuleux qu'il a mis à saisir et à rendre toute la portée et l'exacte nuance de ce langage technique, et sous ce rapport, elle semble bien constituer un travail définitif. Quant à l'œuvre de Vâcaspati, M. Garbe la déclare la meilleure de toute la littérature du Sâṃkhya, appréciation à laquelle je souscris de confiance, s'il me permet de faire une exception en faveur du texte que cette *Kaumudî* commente, la vieille *Sâṃkhyakârikâ* d'Îçvarakṛishṇa (elle a été traduite, dit-on, en chinois, dès le VIe siècle) qui, par sa sobriété énergique, claire, directe et n'excluant pourtant pas une certaine élégance, me paraît être la perle, non seulement du Sâṃkhya, mais de toute la philosophie scolastique de l'Inde. Dans l'introduction, qui est un modèle de clarté et de solide information, M. Garbe a repris la question de l'origine et de l'âge du Sâṃkhya. Il le tient pour le plus ancien des darçanas, celui qui s'est constitué le premier[2], en réaction contre l'idéalisme des Upanishads, et c'est de lui que le bouddhisme serait sorti. Il a examiné avec soin les ressemblances [**273**] déjà signalées entre les deux doctrines et il en a produit de nouvelles. Sur l'un et l'autre point toutefois, sa discussion ne m'a pas entièrement convaincu, et je persiste dans le doute que j'ai exprimé jadis à cet égard et que M. Garbe a bien voulu relever. Je ne vois pas bien pourquoi le Sâṃkhya aurait été systématisé de meilleure heure que les spéculations contre lesquelles il réagissait et, d'autre part, tout en admettant que ces divers systèmes ont grandi côte à côte, c'est du côté du Vedânta plutôt que du Sâṃkhya que me paraissent être les affinités natives du bouddhisme. Les rencontres de détail et de nomenclature, qui sont incontestables et incontes-

1. R. Garbe, *Der Mondschein der Sâṃkhya-Wahrheit, Vâcaspatimiçra's Sâṃkhyatattva-kaumudî in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sâṃkhya-Philosophie.* München, 1892. Tiré des *Abhandlungen* de l'Académie de Munich.

2. Tout en maintenant cette antiquité du Sâṃkya, M. Garbe ne la revendique pas pour les *Sâṃkhyasûtras*, qu'il estime au contraire très modernes, plus modernes non seulement que la *Sâṃkhyakârikâ*, mais que la *Kaumudî* de Vâcaspati. Je doute, comme lui, de la haute antiquité de ces sûtras (cf. *Revue critique*, 19 avril 1886, p. 303); mais je n'ose pas aller aussi loin. Au XIIe siècle c'était un fait bien admis qu'un darçana devait reposer sur un sûtra, et j'ai de la peine à concevoir comment, à cette époque, une fraude pareille se serait introduite dans l'école et aurait réussi à s'y faire accepter.

tées, pourraient bien, à cet égard, être trompeuses. Seul de tous les systèmes anciens, le Sâṃkhya a élaboré une théorie complète des choses finies, et le bouddhisme a dû lui emprunter cette théorie, comme la lui ont empruntée tous les systèmes brahmaniques, quand ils ont voulu parler du monde matériel ou des concepts qui, suivant eux, en faisaient partie. Mais je doute qu'il ait pris de ce côté la négation absolue à laquelle il aboutit logiquement, bien qu'il ne l'ait pas toujours et uniformément professée. Sur ce point, d'ailleurs, je crois qu'il y a eu, entre M. Garbe et moi, un peu de malentendu. En caractérisant le Sâṃkhya comme « un système solide, peu susceptible de développement et de modifications profondes..., surtout peu sentimental » (*Les Religions de l'Inde*, p. 70 du texte français), je n'ai pas entendu dire qu'il n'avait pas fait une place suffisante à la théorie de la sensibilité et du monde sensible (c'est le contraire qui est vrai, comme le fait observer fort justement M. Garbe), mais simplement qu'il était peu favorable aux entraînements et aux inquiétudes d'un mysticisme sans objet. Et, par le pessimisme du bouddhisme, que je ne puis pas retrouver dans le Sâṃkhya, j'entendais son pessimisme métaphysique. Pessimiste, le Sâṃkhya l'est certainement, puisque la vie, pour lui, est une séduction et une servitude. Mais, s'il en veut à la douleur, il ne s'en prend pas à toute existence, ni à la perpétuité du principe personnel, en laquelle il a, au contraire, la foi la plus robuste, tandis que le Vedânta et le bouddhisme aboutissent forcément l'un et l'autre à la nier. En résumé, aujourd'hui comme alors, je vois **[274]** dans le bouddhisme plutôt un Vedânta désespérant de l'absolu qu'un Sâṃkhya arrivé au scepticisme.

Je viens de rappeler que le Sâṃkhya est « peu susceptible de développement et de modifications profondes ». Il en a subi une toutefois : il est devenu théiste et dévot dans le Yoga. Ce dernier système est, en effet, une sorte d'appendice du Sâṃkhya, s'y ajoutant ou s'en séparant à volonté, acceptant tout le gros de l'ancienne doctrine, au point que le même nom sert pour les deux (*Sâṃkhyapravacana* est le titre commun des *Sâṃkhya-* et des *Yoga-Sûtras*), mais introduisant la croyance en un Dieu, maître suprême, et, de plus, une discipline complète et parfois très bizarre de la vie ascétique et spirituelle. C'est par ce côté, sans doute, que les Yogasûtras ont attiré l'attention des maîtres du théosophisme hindou moderne, qui les recommandent comme

lecture pratique aux adeptes et qui en ont fait faire une traduction anglaise à leur usage[1]. Outre cette traduction que, d'ailleurs, je n'ai pas vue, je n'ai à signaler pour le Yoga qu'un mémoire du Paṇḍit Bhâshyâcârya, de la Société Théosophique de Madras, sur l'âge de Patañjali, l'auteur des Yogasûtras [2]. Le mémoire est un singulier mélange d'informations exactes et d'assertions entassées sans critique. Les conclusions du Paṇḍit sont que Patañjali, le grammairien auteur du Mahâbhâshya, est aussi l'auteur des Yogasûtras; qu'il a vécu après Pâṇini et avant le dernier Buddha, vers le xe siècle avant notre ère; qu'il n'a été que le dernier rédacteur des Sûtras, dont la doctrine est infiniment plus ancienne, et que les allusions au bouddhisme qu'on a signalées dans l'un et dans l'autre de ses deux ouvrages, se rap- [275]
portent au bouddhisme des Buddhas prédécesseurs de Çâkyamuni.

Sur le domaine du *Nyâya*, dont le propre est la théorie de la connaissance et la logique, la publication dans la *Bibliotheca Indica*, du volumineux et pas très ancien traité de Gaṅgeça Upâdhyâya, le *Tattvacintâmaṇi*, a progressé de huit fascicules [3], depuis le dernier Bulletin, tandis que celle de la glose plus ancienne d'Uddyotakara, le *Nyâyavârtika*, commencée dans la même collection, n'a pas fait un pas [4]. Par contre, une heureuse découverte de M. Peterson nous a rendu deux monuments du Nyâya des bouddhistes, peut-être deux œuvres de ces mêmes dialecticiens bauddhas contre lesquels polémisent Kumârila, Çaṃkara, Sureçvara, et, par un singulier hasard, c'est du fond d'une vieille bibliothèque jaina que nous reviennent ces vénérables reliques: un traité anonyme, le *Nyâyabindu* et la *ṭîkâ* ou commentaire de ce traité par un certain âcârya Dharmottara [5]. L'ouvrage avait

1. *The Yogasûtras of Patañjali, translated by Professor Manilal Nabhubhai Dvivedi.* Publié aux frais de la Société théosophique de Bombay. Parmi les publications de la Société, je note encore des traductions de la *Bhagavadgîtâ*, du *Prabodhacandrodaya*, de la *Sâṃkhyakârikâ*, de l'*Âtmabodha* de Çaṃkara, des réimpressions des Upanishads traduites dans la *Bibliotheca Indica*, etc. Au point de vue de l'archéologie littéraire, il n'y a rien à redire. Mais, comme lecture pratique et d'édification, tout cela doit produire un effet singulier dans certaines cervelles.

2. Paṇḍit N. Bhashyacharya, *The Age of Patañjali.* Madras, 1889. Extrait du numéro de septembre du *Theosophist*, l'organe de la Société de Madras.

3. Paṇḍit Kâmâkhyânâth Tarkavâgîça, *The Tattvacintâmaṇi by Gaṅgeça Upâdhyâya, with Extracts from the Commentaries of Mathurânâtha Tarkavâgîça and of Jayadeva Miçra.* Vol. I et vol. II, fascic. I-VII. Calcutta, 1884-1891.

4. Paṇḍit Vindhyeçvarî Prasâd Dube, *Nyâyavârtikam, edited.* Fascic. I. Calcutta, 1887.

5. Peter Peterson, *The Nyâyabinduṭîkâ of Dharmottarâcârya : to which is added the Nyâyabindu.* Calcutta, 1889.

déjà été signalé par Wassiljew comme se trouvant traduit en tibétain dans le Tanjur, et, dans sa préface, M. Peterson avait d'abord songé à identifier ce Dharmottara avec le fondateur et l'éponyme de l'école bouddhiste des Dharmottarîyas. Je vois avec plaisir qu'il y a renoncé depuis [1] ; car l'école est mentionnée déjà dans les vieilles inscriptions de Karle et de Junnar, tandis que ce Dharmottara a été précédé, comme commentateur du Nyâyabindu, par Vinîtadeva et par Dharmakîrti, qui sont du VIIe siècle.

Le *Vaiçeshika* est un proche parent du Nyâya. Leur tradition est en partie commune, la plupart des docteurs de l'un ayant été aussi des docteurs de l'autre. Par leur objet même, ils sont tous deux indépendants du Veda. Si ce n'est pour la forme, ils n'ont [276] pas à faire appel au texte sacré, celui-ci pour la logique, celui-là pour ses catégories et pour sa théorie de la substance et des qualités. Aussi, ont-ils été cultivés l'un et l'autre par les bouddhistes et par les jainas. Ces derniers même ont revendiqué le fondateur du Vaiçeshika, Kaṇâda, comme un des leurs. La nouvelle édition des Sûtras entreprise dans le *Benares Sanskrit Series* et mentionnée déjà dans le précédent Bulletin, en est toujours encore au premier fascicule [2]. Mais je dois en signaler une autre et, celle-ci, l'œuvre d'un réformateur. Le Mahâmahopâdhyâya Candrakânt Tarkâlaṅkâr est professeur au *Sanskrit College* de Calcutta. Il a beaucoup écrit et en plus d'un genre, poésie, drame, smṛiti, grammaire ; mais son étude de prédilection est la philosophie. Il a acquis la conviction que depuis Udayana, c'est-à-dire depuis au moins le XIIe siècle, les Sûtras de Kaṇâda sont mal interprétés sur plusieurs points importants et, pour produire ses découvertes, il les a, selon l'usage hindou, incorporées à un commentaire : il a fait une édition des Sûtras accompagnée d'un nouveau *bhâshya* [3]. A première vue, ces nouveautés paraissent peu de chose. Il s'agit d'établir, par exemple, que pour Kaṇâda la non-existence n'est pas une catégorie au même titre que les autres : que les catégories se réduisent en réalité à trois, substance, qualité, acte, qui impliquent les autres ; que la qualité de forme

1. *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVII (1889), p. 47 et s.

2. Paṇḍit Vindhyeçvarî Prasâda Dube, *The Aphorisms of the Vaiçeshika Philosophy of Kaṇâda, with the Commentary of Praçastapâda and the Gloss of Udayanâcârya*. Fasc. I. Bénarès, 1885. — Cf. *Trübner's Record*, octobre 1890.

3. Mahâmahopâdhyâya Candrakant Tarkâlaṅkâr, *The Vaiçeshika-Darçanam, with Commentaries*. Calcutta, 1887.

ne doit pas être déniée à l'air ; que l'or et l'argent n'appartiennent pas à l'élément terre, comme les autres corps solides ; que l'âme, en aucun cas, ne saurait être perçue par les sens, etc. Tout cela a l'air bien hindou et passablement étrange. A y regarder de plus près, on s'aperçoit que ces propositions tendent toutes à rendre la physique de Kaṇâda moins incompatible avec la nôtre, qu'il y a là comme un filet bien mince, bien discret, de la pensée occidentale s'introduisant [277] dans la tradition hindoue. On se rappelle alors ce qu'Albirouni nous dit des Hindous de son temps : Apprenez-leur une nouveauté ; aussitôt ils la tourneront en leurs çlokas, si bien que le lendemain vous ne reconnaîtrez plus votre propre pensée. Et l'on est amené à se dire qu'il a dû en être de même depuis que l'Inde s'est trouvée en contact avec une science plus avancée que la sienne, et que plus d'un emprunt doit ainsi dormir, voilé à notre regard, dans cette tradition en apparence si originale. On est redevable au même auteur d'une double édition d'une autre œuvre d'un des grands docteurs du Nyâya et du Vaiçeshika, le *Kusumâñjali* d'Udayana [1], un traité sur l'existence de Dieu, bien connu par la belle traduction qu'en a donnée M. Cowell, il y a près de trente ans.

Je terminerai cette revue des travaux qui ont porté sur la vieille philosophie de l'Inde, par la mention d'un court écrit jaina, le *Shaḍdarçanasamuccaya*, « le Résumé des six systèmes », de Haribhadra, dont nous devons une bonne édition [2] à M. P.-L. Pullé, professeur à l'Université de Padoue. Haribhadra, que la tradition fait mourir en 529 A. D., mais que des témoignages plus positifs placent au IXe siècle, et qui a eu, du reste, plusieurs homonymes, était un brahmane converti au jainisme. Il est resté fameux comme l'auteur de 1.400 prabandhas (d'ouvrages, c'est-à-dire de chapitres d'ouvrages), et il paraît avoir été l'un des premiers introducteurs du sanscrit dans la littérature scolastique des Jainas Çvetâmbaras [3]. Par les « six systèmes », les brahmanes

1. La première de ces éditions est de Calcutta, 1889. Elle est toute sanscrite, sans titre anglais, et comprend le commentaire de Haridâsa (aussi publié dans l'édition Cowell), avec une glose de l'éditeur. — L'autre est publiée dans la *Bibliotheca Indica :* Mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlaṅkâra, *Nyâyakusumâñjali prakaraṇam.* Fasc. I-III. Calcutta, 1888-1889. L'édition compte maintenant au moins quatre fascicules de plus, mais que je n'ai pas encore reçus. Elle comprend le commentaire de Rucidatta et la glose de Vardhamâna, et donne le texte complet, tandis que la première ne reproduit guère que les *kârikâs.*

2. Dans le *Giorn. della Società Asiatica Italiana,* I (1887).

3. Sur Haribhadra, cf. *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft,* XLVI (1892), 582.

entendent ceux qui viennent d'être passés en revue : les deux Mîmâṃsâs, le Sâṃkhya et le Yoga, le Nyâya et le Vaiçeshika. Haribhadra, au contraire, si le traité est bien de lui [1], expose sous ce titre très brièvement (en 87 çlokas), mais en somme d'une façon assez **[278]** impartiale, les principes essentiels des bouddhistes, des Jainas, des sectateurs du Nyâya, du Sâṃkhya, du Vaiçeshika et de la Mîmâṃsâ. Il choisit donc sa propre école et celles avec qui les Jainas ont eu le plus d'affinités, et il les intercale entre celles de leurs pires ennemis, les bouddhistes et les ritualistes de l'école de Jaimini. Ces derniers, il les accouple avec les *Lokâyatikas*, les matérialistes athées, non par simple fanatisme sectaire et de son propre chef, mais conformément à une opinion qui était alors courante même parmi les brahmanes.

Pour revenir de la spéculation au rituel et à la coutume, le chemin est moins long dans l'Inde que chez nous. Les deux disciplines prétendent également s'appuyer sur le Veda et presque avec autant de droit l'une que l'autre. Les indications relatives aux *Çrauta-sûtras*, à ceux de ces textes qui traitent des grands sacrifices solennels, ont été données plus haut, chaque fois sous le Veda, dont ces sûtras relèvent. Il ne me reste plus, sur ce domaine, qu'à mentionner deux travaux qui ont pour objet l'étude comparative de points particuliers de ce rituel d'après l'ensemble des textes. M. Hillebrandt, reprenant une piste qu'il a déjà suivie plusieurs fois, a recherché les traces que d'anciennes fêtes solsticiales ont laissées dans certaines grandes cérémonies du brahmanisme, les *Sattras* [2]. Ces fêtes auraient été communes aux peuples indo-européens, et cette communauté primitive se révélerait encore dans plusieurs particularités caractéristiques où la coutume des Slaves et des Germains paraît se rencontrer avec les prescriptions brahmaniques. Comme proposition générale, la thèse de M. Hillebrandt n'a rien que d'acceptable. Il se peut fort bien que les brahmanes aient incorporé d'anciennes **[279]** solennités populaires de ce genre à leurs cérémonies cycliques, quelque doute qu'on puisse avoir quant à l'existence plus théorique que réelle de ces longues cérémonies. Mais, dans le détail, nous pensons qu'il est allé trop loin, et qu'on fera bien de tenir compte

1. Il paraît en tout cas différer d'un *Shaḍdarçanasamuccaya* de Haribhadra Sûri, mentionné dans le vijñâpana du *Vaiçeshikadarçana* (*Benares Sanskrit Series*), p. 13.

2. Alfred Hillebrandt, *Die Sonnwendfeste in Alt-Indien. Eine Untersuchung*. Erlangen, 1889.

des réserves faites ici même[1] par M. Sabbathier sur quelques points de sa théorie. Indépendamment de cette théorie, le mémoire de M. Hillebrandt est d'ailleurs très riche en informations de toute sorte sur la constitution de l'ancien rituel brahmanique. Plus riche encore, en tout cas plus complète, mais laissant moins de prise à l'hypothèse, est la monographie de M. Weber sur le *Vâjapeya*[2], une cérémonie où il y avait des jeux, des courses de chars, et où l'on buvait de la *surâ*, une boisson fortement enivrante et que le rituel même développé a dû conserver ici, malgré son parti pris de tempérance. Ici encore, il s'agit d'une coutume populaire admise et modifiée dans le çâstra sacerdotal, et M. Weber a très bien montré comment, d'une fête qui, à l'origine, paraît avoir accompagné la désignation d'un chef, qui en décidait peut-être, elle a fini par devenir ainsi purement une des formes du sacrifice avec soma.

Sur le domaine du rituel domestique et du droit coutumier, je dois mentionner d'abord la nouvelle édition du *Dharmasûtra* d'Âpastamba[3] par M. Bühler, et celle du *Gṛihyasûtra* de Hiraṇyakeçin[4] par son élève, M. Kirste. Les deux écrits font partie des sùtras de deux écoles très voisines se rattachant au Yajus [280] Noir des Taittirîyas. Leurs sûtras ont de nombreuses et larges parties communes. Pour le Dharmasûtra, par exemple, il a suffi à M. Bühler de noter les variantes, pour que son édition du Dharmasûtra de l'une soit aussi une édition du Dharmasûtra de l'autre. Dans sa préface, on trouvera de nouveaux renseignements sur le texte d'Âpastamba et sur ses commentateurs. A ces textes on peut joindre le *Karmapradîpa*, dont M. Schrader a publié et traduit le premier chapitre[5]. C'est un traité sur le rituel gṛihya en

1. T. XXIII, p. 221.

2. Albr. Weber, *Ueber den Vâjapeya*. Extrait des *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, juillet 1892. — M. Weber a bien voulu me faire l'honneur de me dédier ce mémoire. Je le prie d'accepter ici l'expression publique de mon affectueuse reconnaissance.

3. George Bühler, *Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus by Âpastamba, edited with Extracts from the Commentary. Second edition, revised. Part I. Containing the Text, with critical Notes, an Index of the Sûtras, and the Various Readings of the Hiraṇyakeçi-Dharmasûtra*. Bombay, 1892. Forme le n° XLIV du *Bombay Sanskrit Series*. La première édition est de 1868-1871.

4. J. Kirste, *The Gṛihyasûtra of Hiraṇyakeçin, with Extracts from the Commentary of Mâtṛidatta*. Vienne, 1889. Publié par l'Académie des sciences de Vienne. Cf. du même: *Ein Grantha-Manuscript des Hiraṇyakeçigṛihyasûtra*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1891.

5. Friedrich Schrader, *Der Karmapradîpa. I. Prapâṭhaka mit Auszügen aus dem Kommentare des Âçârka, herausgegeben und übersetzt*. Halle a. S., 1889.

général, mais suivant plus particulièrement le sûtra de Gobhila (Sâmaveda), bien qu'il ait été adjugé aussi au Ṛik et surtout au Yajus Blanc. Il est même attribué à Kâtyâyana, l'auteur des Çrautasûtras de ce Veda. Le traité, sur lequel M. Knauer avait déjà donné d'utiles renseignements, paraît être plus ancien que le supplément aux sûtras de Gobhila, le *Gṛihyasaṃgraha*, déjà mentionné plus haut[1]. M. Oldenberg a donné un deuxième volume de ses Gṛihyasûtras traduits en anglais[2] contenant ceux de Gobhila, de Hiraṇyakeçin et d'Âpastamba. La collection comprend maintenant tous ceux dont les textes ont été publiés, et le traducteur a pu y joindre son Introduction générale. Jusqu'à la fin il a su être exact, complet et, de plus, original dans une matière déjà si souvent traitée. Dans l'introduction, par exemple, on aura de la peine à relever une seule redite ; pourtant rien d'essentiel n'y a été négligé, et si, dans ses conclusions, l'auteur se rencontre avec l'un ou l'autre de ses devanciers, il y arrive toujours par des chemins qui lui sont propres. C'est ainsi que, par des considérations sur la métrique, il est amené à préciser d'une manière aussi neuve qu'ingénieuse la position de ces sûtras dans la littérature védique. Les pratiques qu'ils prescrivent sont évidemment en bonne partie très anciennes, puisqu'elles se rencontrent en assez grand nombre, et avec des ressemblances **[281]** qui vont jusqu'au détail, chez d'autres peuples indo-européens. Plusieurs aussi sont déjà mentionnées dans les Brâhmaṇas. Mais, avant ces sûtras, il n'y avait pas de traités pour cette partie du rituel, comme il y avait les Brâhmaṇas pour le rituel plus compliqué des grands sacrifices. Jusque-là, ces pratiques avaient été de tradition, non d'enseignement. Aussi les gṛihyasûtras sont-ils *smârtas*, non *çrautas*, relevant de la coutume, non de la doctrine. Une table synoptique très complète des matières traitées dans ces textes est jointe au volume, qui se termine par la traduction des *Yajñaparibhâshâsûtras* d'Âpastamba, fournie par M. Max Müller et déjà mentionnée plus haut[3].

MM. Caland et Winternitz ont traité de points spéciaux de ce

1. P. 218.

2. Hermann Oldenberg, *The Gṛihya-Sûtras, Rules of Vedic Domestic Ceremonies, translated. Part II. Gobhila, Hiraṇyakeçin, Âpastamba. Âpastamba, Yajña-Paribhâshâ-Sûtras, translated by F. Max Müller.* Oxford, 1892. Forme le vol. XXX des *Sacred Books of the East.*

3. P. 216.

rituel : l'un, du culte des morts[1] ; l'autre des cérémonies du mariage[2] ; et ils les ont étudiés au point de vue comparatif, en les rapprochant des coutumes analogues observées chez d'autres peuples. C'est aussi une étude comparative qu'a faite M. Kirste en rapprochant le sacrement de la tonsure de l'enfant chez les Hindous, d'une coutume assez semblable encore en vigueur chez les Slaves du Sud[3]. Le rapprochement peut être exact, mais je doute que l'explication de l'usage proposée par M. Kirste paraisse convaincante. Il le rattache à l'ancien culte des arbres et des
[282] plantes, représentés ici par les cheveux, et il nous renvoie à la quille fatidique du navire *Argo* et aux chênes de Dodone. Feu Wilken[4], qui avait des interprétations si ingénieuses pour la plupart de ces vieux usages, et qui du reste a aussi écrit une dissertation sur l'offrande de la chevelure, y voyait avec plus de raison peut-être un sacrifice symbolique, une sorte de rachat de la personne tonsurée. Dans un autre travail relatif à une pratique du rituel domestique, « l'offrande aux serpents », M. Winternitz n'est pas sorti de l'Inde ; mais il a comparé l'Inde du passé à celle du présent et montré comment les mêmes usages ou d'autres très semblables s'y sont perpétués jusqu'à nos jours[5]. Enfin un médecin indigène au service britannique, M. Gupta, a étudié les prescriptions de l'ancienne loi hindoue au point de vue sanitaire et social[6].

Une discipline d'un caractère bien différent et à laquelle nous

1. W. Caland, *Ueber Totenverehrung bei einigen der Indo-germanischen Völker*. Amsterdam, 1888, dans les Mémoires de l'Académie d'Amsterdam. Cf. M. Winternitz, *Notes on Çrâddhas and Ancestral Worship among the Indo-European nations*. Dans *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, IV (1890), p. 199. C'est aussi à l'étude comparative des usages funéraires que se rapporte en grande partie une dissertation de M. Adolf Kaegi : *Die Neunzahl bei den Ostariern. Kulturhistorische Analekten*. Extrait des *Philologische Abhandlungen für Heinrich Schweizer-Sidler*, 1892.

2. M. Winternitz, *Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Âpastambîya-Gṛihyasûtra, und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen Indogermanischen Völkern*. Wien, 1892. Dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne. Cf. du même, *A Comparative Study of Indo-European Customs, with special reference to the Marriage Customs*, dans *Transactions of the International Folk-lore Congress*, 1891. London, 1892.

3. J. Kirste, *Indogermanische Gebräuche beim Haarschneiden*, dans les *Analecta Græciensia, Festschrift zum 42. Philologentage in Wien*, 1893.

4. Ce travailleur infatigable et consciencieux, dont ces Bulletins ont plus d'une fois mentionnés les travaux sur les populations de l'archipel Indien, est mort le 27 août 1891, à l'âge de quarante-quatre ans.

5. M. Winternitz, *Der Sarpabali. Ein altindischer Schlangencult*, dans les *Mittheilungen* de la Société anthropologique de Vienne, t. XVIII (1888).

6. R. P. Gupta, surgeon-major, *Sanitary and Social Rules in the Shastras*. Dans le *Calcutta Review*, juillet 1889.

n'aurions certainement pas à toucher ici, s'il s'agissait de tout autre pays, l'art érotique, constitue dans l'Inde une des branches reconnues de la smṛiti. Comme les autres, celle-ci remonte à un sûtra très voisin, pour la forme et pour une partie du fond, des dharma- et des gṛihyasûtras, avec lesquels il a des chapitres communs, parfois presque identiques dans les termes, ceux qui traitent des conditions et des formes du mariage. Dans ces cas, c'est un çâstra au même titre que les autres, proclamant, comme eux, le dharma. Pour tout le reste, le livre est d'une inconscience bestiale, mais plein de renseignements curieux pour l'histoire des coutumes et des mœurs. Il a été édité avec le commentaire de Yaçodhara, par feu le pandit Durgâprasâda, *for private circulation only*, bien que, à part cette restriction d'ailleurs de pure forme, il ne contienne pas une syllabe d'anglais[1]. Il a aussi été [283] traduit en français[2] (une traduction anglaise antérieure et anonyme est l'œuvre de Bhagvanlâl Indrajî), je ne sais d'après quel original, probablement d'après une version moderne obtenue dans l'Inde, sûrement pas d'après le texte sanscrit, dont la traduction ne reproduit pas même l'ordonnance. Celle-ci ne peut rendre aucun service comme document archéologique, et, comme le traducteur a cru convenable d'y ajouter toute sorte d'ordures tirées de la littérature occidentale, elle est à classer simplement parmi les livres pornographiques.

C'est en grande partie de ces anciens sûtras et d'autres écrits semblables qu'est sortie la littérature juridique de l'Inde, d'abord les *dharmaçâstras* proprement dits, puis leurs commentaires et des traités de plus en plus systématiques, élucidant une doctrine particulière ou embrassant l'ensemble du droit, comparant les autorités, discutant le pour et le contre de chaque cas et résolvant les conflits d'opinions selon les règles de la dialectique mîmâṃsâ. On saura gré à M. Strehly de nous avoir donné une traduction française du Code de Manu[3], celle de Loiseleur-Deslongchamps, la seule bonne, mais qui remonte à 1833, étant depuis longtemps

1. *Çrî-Vâtsyâyana-praṇîtaṃ Kâmasûtram, Yaçodhara-viracitayâ Jayamaṅgalâkhyayâ ṭîkayâ sametam*. Bombay, 1891.

2. *Théologie hindoue. Le Kamasoutra, règles de l'amour de Vatsyayana (morale des brahmanes)*, traduit par E. Lamairesse. Paris, 1891. Je ne connais pas la traduction du *Prem Sâgar* par le même, et je ne saurais dire laquelle elle reproduit, des nombreuses versions de ce remaniement du Xe livre du *Bhâgavata Purâṇa*.

3. G. Strehly, *Mânava dharma çâstra. Les lois de Manou, traduites du sanskrit*. Paris, 1893. Forme le tome II de la *Bibliothèque d'études des Annales du Musée Guimet*.

épuisée et introuvable. La bibliographie, chez M. Strehly, est insuffisante (il fallait en dire plus ou ne pas y toucher), et il y aurait quelques légers malentendus à relever dans sa préface ; mais le travail de la traduction, pour lequel il s'est inspiré des meilleures autorités, est fait avec soin et doit inspirer toute confiance. Les notes, rédigées avec beaucoup de discernement, donnent tout le nécessaire pour que le livre puisse être consulté avec fruit aussi par le lecteur étranger aux choses de l'Inde. La collection d'extraits des principaux commentaires sur Manu, que M. Jolly avait commencée dans la *Bibliotheca Indica*, a dû être arrêtée après le troisième **[284]** fascicule[1], ces textes ayant été, dans l'intervalle, publiés *in extenso*, mais pas avec toute la correction désirable, dans la grande édition de Manu donnée par feu Viçvanâth Nârayan Mandlik. Les extraits vont jusqu'à la fin du livre III. On doit, au même savant, une traduction des Codes de Nârada et de Bṛihaspati[2]. Celle de Nârada est faite sur le texte plus ample que M. Jolly a édité dans la *Bibliotheca Indica*, et, de ce chef, du chef aussi de nombreuses améliorations de détail, elle est bien supérieure à la première version de 1876. La traduction comprend en outre celle des fragments qu'on trouve cités au nom de Nârada, mais qui manquent dans le texte actuel et que M. Jolly a soigneusement recueillis dans l'ensemble de la littérature juridique. Le Code de Bṛihaspati, dont l'original paraît perdu, a été même entièrement reconstruit à l'aide de fragments semblables. M. Jolly a fait ailleurs le même travail pour un autre code perdu, celui de Hârîta, dont il a essayé ainsi de reconstituer la section relative à la procédure civile[3]. A la même classe d'ouvrages appartient la *Smṛiti* de Parâçara[4], dont la publication se poursuit dans la *Bibliotheca Indica*, avec le commentaire de Mâdhavâcârya. Par ce commentaire, elle se rapproche en même temps des compilations suivantes, qui font partie de la même collection, le *Caturvargacintâmaṇi* d'Hemâdri[5] et le *Madanapârijâta* de Viçve-

1. Julius Jolly, *Manuṭîkâsaṅgraha being a Series of copious Extracts from six unpublished Commentaries of the Code of Manu.* Calcutta, 1885-1890.

2. Le même, *The Minor Law-Books, translated. Part I. Nârada. Bṛihaspati.* Oxford, 1889. Forme le vol. XXXIII des *Sacred Books of the East.*

3. Le même, *Der Vyavahârâdhyâya aus Hârîta's Dharmaçâstra, nach Citaten zusammengestellt.* Munich, 1889. Dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière.

4. Paṇḍit Candrakânta Tarkâlaṅkâra, *Parâçara Smṛiti.* Vol. I, II et III, fascic. I-III. Calcutta, 1883-1891.

5. Paṇḍits Bharatacandra Çiromaṇi, Yajneçvara Smṛitiratna and Kâmâkhyânâtha

çvara [1] (XIVᵉ siècle), avec cette différence plus apparente que réelle, que ces dernières [**285**] ne s'astreignent pas à suivre pas à pas un texte particulier. Enfin l'on trouvera d'utiles recherches sur divers points de la doctrine et de l'histoire du droit hindou, dans une série d'articles publiés par M. Jolly, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande ; sur le « prix du sang », sur la polyandrie et sur la procédure devant les tribunaux hindous [2] ; sur les manuscrits juridiques de l'*India Office*, à propos du Catalogue de M. Eggeling [3] ; sur les mariages entre enfants et sur les polémiques que cette grave question soulève dans l'Inde [4].

Toute cette littérature didactique, juridique et coutumière, aurait péri, qu'on en retrouverait la substance, mais confusément, et avec d'étranges additions, dans l'énorme compilation qui a fini par abriter tous les souvenirs de l'ancienne légende épique de l'Inde. J'ai déjà signalé plus haut les recherches de M. Weber sur les amorces védiques de cette légende [5]. Quant au grand poème où elle est venue se résumer, le *Mahâbhârata*, on sait qu'il est en train d'être traduit en anglais, grâce aux efforts persévérants de Pratâpa Candra Rây [6]. La traduction, qui en est au soixante-dix-huitième fascicule, est achevée maintenant aux quatre cinquièmes et va jusqu'au vers 12553 du livre XII de l'édition de Calcutta. Je ne reviendrai pas une fois de plus sur les lourds sacrifices que le généreux Hindou continue de s'imposer pour mener à bonne fin sa vaste et patriotique entreprise. J'ajouterai seulement que, grâce à l'expérience acquise, le travail de traduction n'a pas cessé de gagner en précision et qu'aucun effort n'a été épargné pour en faire disparaître les défauts qu'on pouvait y signaler au début, et j'exprimerai une fois de plus l'espoir que la France ne sera pas la dernière à répondre aux [**286**] appels de l'auteur et à s'associer à son œuvre toute désintéressée [7].

Tarkaratna, *Caturvargacintâmaṇi by Hemâdri, edited.* Vol. I ; II, I ; II, II ; III, I ; III, II, fascic. I-IV, 1873-1889. Il y en a d'autres de parus, mais que je n'ai pas encore reçus.

1. Paṇḍit Madhusûdana Smṛitiratna, *The Madana Pârijâta, edited.* Fascic. I-VIII. Calcutta, 1887-1890.

2. J. Jolly, *Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte*, I. *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLIV (1890), p. 339.

3. Le même, *Idem*, II. *Ibidem*, XLVI (1892), p. 269.

4. Le même, *Idem*, III. *Ibidem*, p. 413.

5. P. 199.

6. Pratâpa Chandra Rây, *The Mahabharata of Krishna-Dvaipayana Vyâsa, translated into English prose. Published and distributed chiefly gratis.* Parts I-LXXVIII. Calcutta, 1883-1892.

7. On souscrit au Mahâbhârata sanscrit (entièrement publié) pour 8 roupies, port

Je ne connais que des fragments d'une série d'études publiées dans le *Muséon*, par M. l'abbé Roussel, sur la théologie du Mahâbhârata[1]. Elles paraissent justes et témoignent d'une lecture attentive. Mais, selon qu'il était à prévoir, ce qu'elles rendent n'est guère que la pensée hindoue en général, et, comme elles entrent dans le détail, analysant des morceaux de grande dimension, on ne voit pas bien où en sera la limite. C'eût été une tâche plus utile, mais aussi infiniment plus délicate, de rechercher dans le poème les traces d'une doctrine, sinon particulière, du moins plus caractéristique, en laissant de côté ce qui est lieu commun. M. Holtzmann a repris les vues autrefois exposées par lui sur l'origine et sur les destinées du Mahâbhârata, en les élargissant et en les précisant[2]. D'une dissertation, il en a fait un volume, et elles n'y ont rien gagné. Le livre est riche de faits et plein d'observations justes et intéressantes, car l'auteur possède une culture littéraire très étendue, et il connaît à fond le Mahâbhârata. Mais la théorie, déjà viciée dans le germe[3], est devenue tout à fait inacceptable sous ses nouveaux contours plus nettement accusés. On sait que, pour M. Holtzmann, le poème primitif aurait été composé au IIIe siècle avant notre ère, à la cour d'Açoka; qu'il était d'inspiration absolument martiale, chevaleresque et, par-dessus le marché, bouddhique; que les héros en étaient les chefs du parti vaincu, Karṇa, Duryodhana et ses frères; que les brahmanes, en s'en emparant, en auraient fait, sans y réussir entièrement, la glorification du parti victorieux, des Pâṇḍavas, et la condamnation du bouddhisme, perfidement déguisé par eux sous les traits d'une religion alliée de près au boudhisme et [287] tout aussi détestée, le çivaïsme; que plus tard, dans de nouveaux remaniements, ils auraient cherché à effacer les traces de cette hostilité contre le çivaïsme, avec lequel, dans l'intervalle, ils s'étaient réconciliés; qu'enfin, par des additions successives, ils auraient fait du poème une encyclopédie de leur orthodoxie éclectique. Tout cela s'accordait assez mal avec des traits connus de l'histoire religieuse, littéraire et linguistique de l'Inde. En essayant de

non compris ; à la traduction anglaise, pour liv. st. 6 et, en cas de ressources insuffisantes du souscripteur, liv. st. 3,10 sh., port compris ; chez Pratâp Chandra Rây, 1, Raja Gooroo Dass' Street. Calcutta (British India).

1. *Les dieux de l'Inde brahmanique d'après l'Âdi-Parvan.* — *Études de religion hindoue : L'homme d'après l'Âdi-Parvan.* Extraits du *Muséon*, 1892 (?).

2. Adolf Holtzmann, *Zur Geschichte und Kritik des Mahâbhârata.* Kiel, 1892.

3. Cf. *Revue critique* du 1er janvier 1883.

préciser les époques de ces divers remaniements, qui n'auraient pris fin qu'au XIIIe ou au XIVe siècle, M. Holtzmann a achevé de gâter sa thèse. On lui a fait voir, M. Jacobi, d'abord[1], MM. Bühler et Kirste ensuite[2], que, dès le milieu du Ve siècle, le poème contenait 100.000 vers ; que dès cette époque aussi probablement, et dès le VIIe siècle certainement, il était regardé comme un ouvrage didactique, une smṛiti, et qu'il avait le caractère et l'autorité d'un dharmaçâstra que, d'après la théorie de M. Holtzmann, il n'aurait acquis que du Xe au XIIe siècle ; qu'à partir du VIIe siècle, toute une série de témoignages ne permettent plus d'y supposer les altérations considérables que cette théorie exige ; qu'enfin, dès la première moitié du XIe siècle, Albirouni et Kshemendra ont connu le poème à peu près tel que nous l'avons. Il reste donc du livre de M. Holtzmann un grand nombre d'observations de détail, qui font vivement regretter l'absence d'un index. Quant à sa théorie de la formation de Mahâbhârata, elle est ruinée de fond en comble.

Ce que M. Holtzmann a fait pour le Mahâbhârata, M. Jacobi l'a fait, mais en sens inverse, pour l'autre grande épopée de l'Inde, le *Râmâyaṇa*[3]; le premier a rajeuni son poème; lui, il a vieilli le
[288] sien. Il en enlève le premier et le dernier chant, retranchements sur lesquels on est en général et depuis longtemps d'accord. Dans le corps même de l'œuvre, il en opère encore d'autres, tous bien motivés, et plusieurs d'une façon absolument convaincante. Il obtient ainsi un poème de dimensions modérées, où Râma n'est pas encore identifié avec le dieu suprême, où ne paraissent ni Yavanas, ni Çakas, où il n'est pas question du zodiaque, où tout cadre, au contraire[4], avec ce que nous pouvons entrevoir de l'Inde prébouddhique et de l'état religieux, politique et social des peuples

1. Dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1er août 1892.

2. George Bühler and J. Kirste, *Indian Studies. N° II. Contributions to the History of the Mahâbhârata*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1892. Cf. aussi un article de M. Sylvain Lévi, dans la *Revue critique*, 10 avril 1893. — Le mémoire de M. Bühler s'ajoute comme un deuxième chapitre à un travail antérieur du même savant, où il établit, d'après le témoignage des inscriptions, que la poésie d'art raffiné, dite classique, est bien plus vieille dans l'Inde que des théories récentes ne voulaient l'admettre : *Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1890.

3. Hermann Jacobi, *Das Râmâyaṇa. Geschichte und Inhalt, nebst Concordanz der gedruckten Recensionen*. Bonn, 1893. Cf. un article de M. V. Henry, dans la *Revue critique*, 1er mai 1893.

4. Jusqu'à deux éclipses que M. Jacobi a calculées ; mais il n'y insiste pas trop.

gangétiques, Kosalas et Videhas, des v[e] et vii[e] siècles avant notre ère, époque à laquelle le poème primitif aurait été composé à la cour des Ikshvakouides d'Ayodhyâ. Toute cette discussion est admirablement conduite dans l'ensemble comme dans le détail, avec un ordre parfait, sans trouble ni précipitation, dans une langue claire, précise, élégante ; la thèse principale y est entourée d'une foule de considérations secondaires d'une saisissante justesse, qui ne sont jamais des digressions et que je voudrais pouvoir toutes reproduire[1]. Elle ne m'a pourtant pas convaincu. Dans le précédent Bulletin[2], j'ai indiqué en peu de mots que je ne pouvais admettre les conclusions de M. Jacobi sous la forme où elles avaient été produites une première fois ; car, comme le livre de M. Holtzmann, celui-ci est le développement d'un premier programme. Je dois dire maintenant, autant que l'espace dont je dispose me le permet, pourquoi je ne puis pas les accepter davantage dans leur nouvelle rédaction.

A la page 62, M. Jacobi se demande quel est le « forscher », qui a émis en passant la malencontreuse hypothèse que l'épopée sanscrite pourrait bien être la reproduction d'originaux prâcrits, [289] et il le met en demeure d'en fournir la preuve. Je crains que le coupable, ce ne soit moi[3]. Quant à la preuve, j'avoue que je ne l'ai pas ; car c'est là un mot dont je m'efforce du moins de surveiller l'application. Mais il y a des probabilités, et qui, ce me semble, peuvent se discuter. Je crois que l'épopée hindoue est ancienne, aussi ancienne par ses origines que les premiers souvenirs de la nation ; qu'elle a été longtemps nationale et vraiment populaire ; que, pour cela, elle a dû être comprise du peuple et chantée en sa langue ; qu'enfin elle n'a été mise en sanscrit qu'à l'époque où nous voyons apparaître les traces d'une littérature sanscrite profane, vers les approches de notre ère, cent ans de plus ou de moins, dans un sens ou dans l'autre, ne faisant point une affaire. En remontant sept siècles plus haut, M. Jacobi échappe à l'objection que le sanscrit n'aurait plus été en usage, comme il échappe en général à tous ces arguments en forme de coups droits

1. Je signalerai du moins, à titre d'exemple, ce qu'il dit, p. 60, des religions de Çiva et de Vishṇu et des remaniements tendancieux dont on a si souvent et avec tant d'exagération accusé les brahmanes, ainsi que sa réfutation, p. 84, de la théorie d'un Râmâyaṇa primitif bouddhique.

2. T. XIX, p. 165.

3. Voir *Revue critique* du 5 avril 1886.

qui frappent en plein la théorie de M. Holtzmann. Mais, après la composition du poème, il reste à nous en figurer la transmission. Des chantres ambulants, une sorte de rapsodes, les *kuçîlavas*, l'auraient porté de tribu en tribu, de bourgade en bourgade, dans les réunions du peuple et aux fêtes des râjas. Mais à qui donc auraient-ils chanté ce poème sanscrit, quand, depuis des siècles, on ne parlait plus que le prâcrit, quand celui-ci était la langue des cours et de l'administration, quand les inscriptions nous montrent les chancelleries s'essayant peu à peu à imiter les formes de la langue sacrée, qui sans doute existait et non sans être entourée d'un grand prestige, mais affectée à des usages spéciaux, et probablement renfermée dans les écoles des brahmanes ? M. Jacobi admet lui-même que cette tradition du poème a été longtemps orale, et ceux qui le transmettaient, qui l'amplifiaient et le modifiaient sans cesse, de façon à le tenir en quelque sorte au courant des idées du jour, auraient négligé de suivre le courant en un seul point, l'essentiel pourtant, celui du langage, au risque de n'être plus compris ? Nous ne voyons plus bien ce qui a pu déterminer cet envahissement de la littérature profane par le sanscrit. Des **[290]** raisons d'ordre religieux, peut-être aussi politique, ont pu y être pour quelque chose. Mais le fait est là, non prouvé en toutes ses parties, mais, selon moi, infiniment probable. Les monuments épigraphiques nous le révèlent dans sa marche graduelle, comme l'ont si bien établi les recherches de MM. Senart et Bühler. Feu Garrez l'a montré, il y a longtemps, pour la poésie lyrique. La littérature des contes et le prâcrit des drames nous enseignent la même leçon : tout ce qui a été populaire dans l'Inde, en dehors, bien entendu, de la littérature sacrée et scolastique des brahmanes, a commencé par le prâcrit et a fini par le sanscrit. Dans les premiers siècles de notre ère, les bouddhistes eux-mêmes ont dû suivre le mouvement et mettre en sanscrit jusqu'à leurs livres sacrés. Seule la poésie épique serait restée vivante sans y participer. Je ne saurais le croire, et toute l'argumentation de M. Jacobi, si bien liée, si solide qu'elle soit en beaucoup de points, ne parvient pas à m'en persuader. Je ne nie en aucune façon l'ancienneté du fond du poème, ni les traces d'archaïsme qu'il y signale, et j'accepte de confiance la plupart des interpolations qu'il y démontre ; ce que je ne puis accepter, c'est la perpétuité par tradition orale et populaire de l'œuvre sanscrite, dans sa langue et dans sa forme si savantes, depuis le VIIe siècle avant notre ère,

quand, dès le IV[e], on ne parlait guère plus le sanscrit dans la vallée du Gange qu'on ne l'y parle aujourd'hui. Je me hâte d'ajouter que cette théorie des origines sanscrites du Râmâyaṇa n'est pas, tant s'en faut, tout le livre de M. Jacobi. On y trouvera de plus une comparaison soigneuse, je devrais dire plutôt une statistique des diverses recensions du poème et une analyse très complète du contenu. Le tout est relié par d'excellents index, qui font de ce volume un instrument de recherche indispensable.

Je terminerai cette revue des travaux qui ont porté sur le vieux brahmanisme, en signalant une publication indigène, dont l'auteur s'est proposé de le résumer : l'*Âryadharmaprakâçikâ*, « la mise en lumière de la Loi », de Maṇḍikal Râmaçâstrin, principal du Collège royal de Mysore[1]. Le livre, qui est composé avant **[291]** tout en vue de l'enseignement scolaire dans les États du Mahârâja de Mysore, est une sorte de catéchisme explicatif, historique et surtout pratique du brahmanisme. L'auteur y expose successivement, en 162 pages, les quatre buts de la vie, le bien, l'utile, l'agréable et le salut ; les devoirs de la vie active, tant ceux qui sont communs, que ceux qui concernent les différentes classes, hommes, femmes, castes, stages de la vie ; la vie intérieure et contemplative, ce qui lui fournit l'occasion de passer en revue les différents systèmes philosophiques et religieux, y compris ceux des bouddhistes et des jainas suivant les subdivisions admises dans l'école brahmanique, quand il est question de ces dernières sectes ; la théorie de la création et de la destruction de l'univers ; les règles de la piété et les moyens qu'a l'homme d'arriver au yoga, à la communion intime avec Dieu, selon les différentes écoles du Vedânta ; enfin la doctrine de la rémunération finale des œuvres. Tout cela est présenté en grande partie dans les termes mêmes des ouvrages les plus accrédités, les Upanishads, les sûtras du Vedânta et de la Mîmâṃsâ, Manu, la Bhagavadgîtâ, le Bhâgavata Purâṇa, etc. L'auteur n'a guère fait que coordonner des citations, les expliquer et les relier entre elles. Mais, d'abord, il lui a fallu les choisir, et, sous ce rapport, on ne peut s'empêcher d'être frappé de ses scrupules. Autant que possible, il a soin de ne prendre que ce qui est bon, et quand, pour ne pas rompre avec la tradition orthodoxe, il est bien obligé d'admettre des proposi-

1. *Âryadharmaprakâçikâ, âryamatatattvajijñâsujanânâm upayogâya çrîman-Mahîçûramahârâja-Câmarâjendrânujñayâ çrutismṛityâdyarthân saṃgṛihya Mahîçûrapurasthita-Çâradâvilâsapâṭhaçâlâdhyakshena Maṇḍikal-Râmaçâstriṇâ viracitâ.* Mysore, 1890.

tions plus difficiles à défendre, il sait parfaitement les excuser et les atténuer. C'est ainsi que, rencontrant en son chemin la caste et ne pouvant l'éviter, il l'accepte sans broncher et cite les prescriptions de Manu ; mais il a soin, dans son commentaire, de la présenter comme une institution éminemment utile et bienfaisante pour l'individu et pour la communauté, et il la défend comme un écrivain orthodoxe ne l'eût certainement pas fait en sanscrit il y a cinquante ans. Ce livre, qui fait honneur aux directeurs de l'enseignement public au Mysore et dont [292] l'auteur n'a probablement pas un grand usage de l'anglais, car il correspond en sanscrit, est donc, à sa manière, un signe des temps. Il montre à quelle profondeur les idées d'humanité, d'équité, de raison, de scrupule moral, qui, en dépit de tant de belles maximes de la littérature indigène, sont ici un fruit de la culture occidentale, ont pénétré dans les milieux les plus orthodoxes. Il se fait, en effet, dans l'Inde, autour de cette vieille tradition brahmanique, un double travail. D'une part, la critique et l'archéologie la fouillent sans rémission et sans vergogne. D'autre part, des fidèles de plus en plus nombreux s'appliquent à la faire revivre, et ce dernier travail est un travail de réforme et d'épuration. Au milieu de tant de nouveautés qui sont venues s'abattre à la fois sur l'Inde, bien des choses qu'on pouvait y croire mortes à jamais, se sont empressées de renaître. Les différentes branches du Brâhmasamâj incorporent la vieille théologie éclectique hindoue au positivisme ou au piétisme anglican. D'autres s'occupent à y ressusciter le bouddhisme et, sans doute, dans une certaine mesure, ils y parviendront. Théosophes, occultistes, spirites y pullulent, tous se réclamant de l'ancienne tradition et visant à la pratique. Ce serait étrange si, seuls, les détenteurs vrais de cette tradition restaient oisifs au milieu de tout le bruit qui se fait autour d'elle, et n'aspiraient pas aussi à la faire renaître d'une façon effective, en pactisant, bien entendu, avec les exigences du siècle. Aussi s'en gardent-ils bien. Aux samâjs de leurs voisins, ils opposent d'autres samâjs. Comme eux, ils ont leurs moyens de propagande. J'ai parlé plus haut de l'*Ushâ* et de son rédacteur Satyavrata Sâmaçramin[1]. Le ton qui domine dans ses articles est celui du prédicateur et du directeur de conscience. L'excellent traducteur du Mahâbhârata, Pratâpa Candra Rây, prétend ne pas faire seulement une œuvre de littérature, mais encore

1. Pp. 185 et 217.

et surtout une œuvre de régénération et d'hygiène sociale. Longtemps les défenseurs de l'orthodoxie ont combattu de préférence avec les anciennes armes de la polémique hindoue. Ils ont su y renoncer au besoin pour d'autres plus efficaces. Le [293] *Calcutta Review*, l'*Asiatic Quarterly*, d'autres périodiques encore en comptent plus d'un parmi leurs rédacteurs et tout récemment leurs doctrines ont acquis un nouvel organe, le *Hindu Magazine*[1]. La secte, si on peut lui donner ce nom, par ses origines, est une aristocratie, et elle en a les qualités : la réserve et la dignité. Il est rare de rencontrer dans ses publications la platitude et le charlatanisme qui déparent parfois celles de ses rivaux.

II

BOUDDHISME

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XXVIII, p. 241 et ss.)

---

[241] A part deux ou trois événements dont les Grecs nous ont conservé le souvenir, l'histoire datée de l'Inde commence avec les inscriptions, et les plus anciennes de ces inscriptions, les célèbres édits du roi Piyadasi-Açoka (milieu du IIIe siècle avant notre ère), sont aussi les premiers documents d'une authenticité incontestable que nous ayons du bouddhisme. Il est fort probable que, parmi les matériaux qui ont été incorporés au *Tripiṭaka*, il s'en trouve qui remontent plus haut ; car il est certain que le bouddhisme que nous voyons, dans ces inscriptions, érigé en une sorte de religion d'État de l'empire le plus puissant de l'Inde, avait dès lors une littérature. Mais bien des raisons permettent de douter qu'il ait, à cette époque déjà, possédé un canon[2]. En tout

1. Édité par Amrita Lal Roy. Calcutta. Le premier numéro est de septembre 1891.

2. Le mot *paṃcanekayika*, qui se rencontre à Bharhut et à Sânchi, et que MM. Hultzsch et Bühler s'accordent à traduire par « connaisseur des cinq Nikâyas » (le composé serait en tout cas de structure peu régulière), tendrait à faire admettre

cas, il n'est pas un seul morceau de ce canon dans sa rédaction actuelle, pas plus en pâli qu'en sanscrit, dont on puisse affirmer avec quelque certitude un âge également reculé. Aussi chaque découverte qui vient ajouter un fragment à cette précieuse série, est-elle [**242**] une sorte d'événement, et, heureusement, les dernières années nous en ont apporté plusieurs. La traduction anglaise du beau travail de M. Senart sur ces inscriptions n'était pas achevée[1], M. Bühler en était à peine à la moitié de la soigneuse révision qu'il leur consacre à son tour, en partie à l'aide de meilleures copies[2], que déjà de nouvelles versions des édits étaient trouvées près de la frontière afghane[3]. Puis vinrent les versions amplifiées des édits de Sahasrâm et de Rûpnâth trouvées par M. Rice dans le Mysore. Les monuments ont beaucoup souffert et les premiers facsimilés étaient bien imparfaits. M. Senart n'en a pas moins su en tirer un texte lisible[4]. En même temps il a fait ressortir nettement l'importance de cette découverte d'inscriptions du grand roi du Nord si loin dans le Sud, si loin surtout des côtes, en plein plateau central, dans des régions qu'on s'est représentées parfois comme étant à peine sorties de la barbarie sept ou huit siècles plus tard[5]. M. Bühler, de son côté, a apporté sa part d'éclaircisse-

l'existence d'une codification semblable pour une époque qui n'est peut-être pas postérieure de beaucoup à celle d'Açoka. Mais conclure immédiatement de là à l'existence des cinq Nikâyas du canon pâli, c'est aller un peu vite. Cette division, comme bien d'autres, est inconnue dans la littérature sacrée du Nord.

1. *The Inscriptions of Piyadasi*, dans l'*Indian Antiquary*, IX (1880)-X (1881); et XVII (1888)-XXI (1892); cette dernière série avec des additions où l'auteur précise sur plusieurs points les conclusions de son premier travail.

2. *Beiträge zur Erklärung der Açoka-Inschriften*, dans la *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XXXVII (1883), XXXIX (1885), XL (1886), XLI (1887), 1; XLV (1891), 144; XLVI (1892), 54, 539; *Arch. Survey of Southern India*, I (1887), 144 (les édits de Dhauli et de Jaugada); *Ind. Antiquary*, XIX (1890), 122 (les édits sur colonnes); XX (1891), 361 (inscriptions des grottes de Barabar et de Najarjuni. M. Bühler fait observer que quelques-unes de ces grottes étaient destinées au séjour d'ascètes brahmaniques et jainas, et qu'il faut se garder d'attribuer indistinctement à tous les anciens hypogées une origine bouddhique); *Epigraphia Indica*, II (1893), 245 (les édits sur colonnes).

3. Le précédent Bulletin (t. XIX, 267) a déjà signalé les interprétations qu'en ont données MM. Senart et Bühler. Pour ce dernier, il faut ajouter : *Die Mansahra Version der Felsenedicte Açoka's*, dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLIII (1889), 273, et XLIV 1890), 702.

4. *Notes d'épigraphie indienne*, IV. *Trois nouvelles inscriptions d'Açoka-Piyadasi* (*Journ. asiat.*, mai-juin 1892).

5. C'était l'opinion de feu Burnell. Le rév. Thomas Foulkes [*The Dekhan in the time of Gautama-Buddha. Ind. Antiq.*, XVI (1887), 49] avait essayé de prouver le contraire; mais tous les témoignages réunis par lui ne valent pas le simple fait de la présence de ces trois inscriptions dans le Mysore.

ments et en a promis d'autres ; dès maintenant il a appelé l'attention sur le fait certainement inattendu que la signature du [243] scribe de ces inscriptions est dans la variété septentrionale des alphabets dits d'Açoka[1]. Bien des points sont encore obscurs dans ces textes : notamment la difficulté principale que présentent encore ceux de Sahasrâm et de Rûpnâth, s'en est trouvée plutôt compliquée que résolue. Pour faire mieux, il faudra avoir des copies meilleures. En attendant, M. Bühler a signalé une nouvelle variété de l'alphabet méridional sur un monument encore inédit de la vallée de la Kṛishṇâ[2], et il a retrouvé une variante de l'édit d'Açoka, dit « de Kosambi », parmi les fac-similés des inscriptions de Sânchi du général Cunningham[3]. De sa dernière communication à ce sujet, faite après examen de meilleures copies fournies par M. Führer, il résulte que le surnom du roi, *devânâṃ priya*, qui se trouve restitué sur le fac-similé de Cuningham, ne se lit pas sur l'original. Le rapport signalé et la provenance du fragment n'en restent pas moins probables, et il semble en résulter que, déjà avant cette époque, il y avait en ces lieux un sanctuaire bouddhique. — Enfin, il y a quelques jours à peine, M. Burgess[4] annonçait la découverte, dans le Teraï du Népal, d'une nouvelle colonne couverte d'inscriptions d'Açoka et portant, outre les sept édits ordinaires de ce genre de monuments, deux autres jusqu'ici inconnus.

A ces premières inscriptions s'en rattachent plus ou moins étroitement d'autres écrites dans un caractère identique ou très légèrement modifié, dont la date reste provisoirement flottante dans les limites d'un siècle et plus, selon qu'on se représente cet alphabet méridional dit aussi « alphabet des lâts, des colonnes », comme ayant changé d'une façon plus ou moins rapide et, surtout, plus ou moins uniforme, plus ou moins rigoureuse. De ce nombre sont à mentionner en première ligne, à cause des nombreux renseignements qu'elles donnent sur le bouddhisme [244] primitif, les laconiques mais multiples inscriptions du stûpa de Bharhut (ou Bharaut, selon M. Fleet), dont on doit à M. Hultzsch une nouvelle édition soi-

1. *The Açoka Edicts from Mysore* [*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 29].

2. *A new Variety of the Southern Maurya Alphabet* [*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VI (1892), 148].

3. *Ind. Antiq.*, XIX (1890), 124 ; *Epigraphia Indica*, II (1892), 87 ; *Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 292.

4. *The Academy*, 14 octobre 1893, p. 324.

gneusement revue[1], et les inscriptions analogues des stûpas de Sânchi, jadis publiées par M. Cunningham, et dont M. Bühler, après les fouilles pratiquées par M. Führer et à l'aide de nouveaux fac-similés fournis par cet explorateur, a entrepris une édition critique et infiniment plus complète. Au lieu de 241 numéros que contenait le volume des *Bhilsa Topes* de Cunningham, la collection mise à la disposition de M. Bühler en comprend près de 500, dont 486 sont lisibles[2]. Le commentaire de la partie publiée est tel qu'il fallait l'attendre de M. Bühler, c'est-à-dire très riche en considérations intéressantes. Entre autres particularités, il fait observer le très grand nombre de religieux et de religieuses, c'est-à-dire de personnes ne pouvant rien avoir en propre, qui sont inscrits sur ces monuments comme donateurs, et il explique ce fait qui, du reste, se rencontre aussi ailleurs, en supposant que leurs dons étaient le produit de quêtes. Cela est fort possible, en effet; mais les textes ne le disent pas, et la supposition est peut-être tout aussi permise qu'avec la règle il était dès lors des accommodements. Strictement, les communautés aussi, tout comme leurs membres, étaient censées ne rien posséder de profitable, et tout indique néanmoins que, de bonne heure, elles ont été riches. Bien qu'anciennes en très grande majorité, les inscriptions recueillies à Sânchi contiennent aussi des témoignages plus récents. On a vu plus haut que M. Bühler pensait avoir la preuve de l'existence [245] en ces lieux d'un culte bouddhique dès avant l'époque d'Açoka. Ce culte s'y est maintenu longtemps et, encore au xe ou au xie siècle de notre ère, on y consacrait des statues au Buddha.

Il en est de même à Sahet Mahet, l'ancienne Çrâvastî, un des berceaux du bouddhisme et du jainisme, où M. Führer a trouvé, parmi des débris de tout âge, une longue inscription bouddhique du xiiie siècle[3]. Il en est encore de même à Buddha-Gayâ, le

1. *Bharaut Inscriptions* [*Ind. Antiq.*, XXI (1892), 225]. Ces inscriptions, d'abord publiées par M. Cunningham dans sa grande monographie du monument (1879), avaient déjà été révisées en partie par M. Hoernle (*Ind. Antiq.*, X et XI, 1881 et 1882), et M. Hultzsch lui-même avait donné une excellente édition de toute la collection dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XL (1886). La nouvelle édition contient le tableau, avec renvois au recueil de M. Fausböll, de tous les *Jâtakas* mentionnés en toutes lettres ou simplement figurés sur le monument ; le nombre de ceux qui sont ainsi identifiés est de 24.

2. *Votive Inscriptions from the Sânchi Stûpas* [*Epigraphia Indica*, II (1892), 87]; *The Inscriptions on the Sânchi Stûpas* [*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 291].

3. *Archæological Survey of India. New Series, Vol. I. The Sharqi Architecture of Jaunpur; with Notes on Zafarabad, Sahet-Mahet and other places in the North-Western*

sanctuaire de l'arbre de sapience, où le Maître atteignit à la perfection d'un Buddha, et dont le vétéran de l'archéologie indienne, M. Cunningham, vient, en un splendide volume, de retracer la longue destinée[1]. Ici encore les inscriptions vont des temps les [246] plus anciens jusqu'au XIIe siècle. De longs travaux de fouilles exécutées sous sa direction[2] ont permis à M. Cunningham de déterminer les additions successives qui ont formé l'édifice actuel et de reconstituer le plan et les principales dispositions du sanctuaire primitif. D'accord avec la tradition, il attribue ce sanctuaire à Açoka, et cette conclusion n'est pas contredite par l'épigraphie; car si le nom du roi ne s'y est pas rencontré, les caractères, du moins des plus anciennes inscriptions, sont identiques à ceux de ses édits[3].

Provinces and Oudh. By A. Führer, with Drawings and Architectural Descriptions by Ed. W. Smith. Edited by Jas. Burgess. Calcutta (et Londres), 1889. Par contre, il résulte des recherches de M. Führer que l'identification de Bhuîla Tâl avec l'introuvable Kapilavastu, le lieu de naissance du Buddha, proposée avec tant de confiance par M. Carlleyle, est entièrement imaginaire. — Dans le volume suivant de l'*Archæological Survey of India* [*The Monumental Antiquities and Inscriptions in the North-Western Provinces and Oudh, described and arranged.* Allahabad (et Londres), 1891], M. Führer a condensé une énorme masse d'informations sur l'archéologie de cette région, qu'il explore avec une si intelligente activité. Pour Sahet-Mahet ou Set-Mahet, l'ancienne Çrâvastî, voir encore le mémoire de M. W. Hoey, dans le *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal*, LXI, *Part I, Extra-number*, 1892. — Dans le précédent Bulletin (t. XIX, 267), j'ai mentionné la découverte par M. Cockburn, près du confluent du Gange et de la Jumnâ, de la caverne où, du temps de Hiouen-Thsang, apparaissait l'ombre du Buddha. M. Cockburn y avait aussi relevé une ancienne inscription et en avait pris une copie imparfaite, dont M. Hoernle (*Proceedings of the As. Soc. of Beng.*, 1887, p. 103) n'avait pas pu tirer grand'chose. Cette inscription, ainsi qu'une autre, dans l'intérieur de la grotte, a été publiée depuis par M. Führer dans l'*Epigraphia Indica*, II (1893), 240. Elle est, en effet, très ancienne, du Ier ou du IIe siècle avant notre ère; mais il se pourrait qu'elle fût jaina. Au VIIe siècle, la grotte était revendiquée par la légende bouddhique; aujourd'hui, les voisins immédiats sont une communauté de jainas.

1. *Mahâbodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya.* London, 1892. — A la correction des épreuves, j'ai le regret de devoir mentionner le décès du général Cunningham survenu le 28 novembre. Quelle admirable carrière scientifique que celle de cet intrépide et infatigable travailleur que la mort a trouvé dans sa quatre-vingtième année, la plume à la main! Son premier mémoire date de 1834, quand il était le confident et le collaborateur de James Prinsep, et hier seulement les *Transactions* du Congrès des orientalistes de Londres et le *Numismatic Chronicle* (Part III, 1893) nous apportaient ses derniers travaux sur les monnaies des rois indo-scythes.

2. Ces fouilles ont malheureusement abouti à une restauration dont M. Cunningham n'est pas responsable et qui ressemble beaucoup à un acte de vandalisme. On sait que le temple ainsi refait tout battant neuf au moyen d'innombrables mètres cubes de carton-pierre, et qui, depuis des siècles, était redevenu hindou, est aujourd'hui revendiqué par des meneurs de Calcutta et de Madras pour la communauté des bouddhistes des cinq parties du monde.

3. Je réunis ici en note quelques autres travaux de découverte ou d'identification

A l'extrémité nord-ouest du Penjâb et de l'Inde, où règne l'alphabet septentrional, le bactro-pâli, indo-bactrien ou kharoshṭî, [247] comme M. Bühler aime mieux l'appeler, se rencontre une difficulté toute semblable. Là aussi nous avons, sur une série de monuments, une écriture qui, à partir d'Açoka, s'est maintenue à peu près sans changements pendant plusieurs siècles. Un assez grand nombre de ces monuments sont datés; mais, dans certains cas, quand il ne s'agit pas de l'époque établie par Kanishka, qu'on est à peu près unanime maintenant à faire coïncider avec 78 A. D., on est loin d'être d'accord sur l'ère ou les ères auxquelles ces dates se rapportent. Dans un mémoire solidement construit[1], M. Senart a essayé de faire un peu de jour dans cette obscurité. S'appuyant sur une inscription récemment publiée[2], qu'il avait été le premier à déchiffrer correctement[3], et la rapprochant de quelques

relatifs à ces lieux saints de l'ancien bouddhisme hindou : J. E. Abbott, *Recently discovered Buddhist Caves at Nâḍsûr and Nenavalî in the Bhor-State, Bombay Presidency* [*Ind. Antiq.*, XX (1891), 121]. — Henry Cousens, *The Caves at Nâdsûr and Karsambla* (*Archæolog. Survey of West. India*, n° 12. Bombay, 1891). — T. W. Rhys Davids, *Fa-Hien's « Fire Limit »* (*Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1891, 337). — Le même, *The Buddha's Residences* (*Ibidem*, 339). — A. Macaulay Markham, *Report on Archæological Excavations in Bijnor, North-Western Provinces* [*Journ. As. Soc. of Bengal*, LX (1891), 1]. — Henry Cousens, *Report on the Boria or Lakha Medi Stûpa near Junagaḍh* (en Kathiavar) (*Ibidem*, p. 17). — L. A. Waddell, *Discovery of Buddhist Remains at Mount Uren in Mongir district, and Identification of the site of a celebrated Hermitage of Buddha* (il s'agit de la colline Hiraṇyaparvata où, selon Hiouen-Thsang, le Buddha aurait vaincu un certain Yaksha Bakula) [*Ibidem*, LXI (1892), p. 1]. — Le même, *The « Tsam- cchôḍung » of the Lamas, and their very erroneous identification of the site of Buddha's death* (les lamas placent ce site en Assam) (*Ibidem*, p. 33). — Enfin je rappellerai la très soigneuse traduction des voyages de Fa-Hian par M. James Legge, bien qu'elle soit déjà un peu ancienne : *A Record of Buddhistic Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fâ-Hien of his Travels in India and Ceylon* (*A. D.* 399-414), *in search of the Buddhist Books of Discipline. Translated and annotated with a Corean Recension of the Chinese Text*. Oxford, 1886.

1. *Notes d'épigraphie indienne*, III. *De quelques monuments indo-bactriens* (*Journ. asiat.*, février-mars 1890).

2. Cette inscription, gravée sur le socle d'une statue du Buddha et provenant de Hashtnagar, au nord de Peshâwar, a été publiée d'abord avec un fac-similé peu net, le seul dont M. Senart eût connaissance, par M. V. A. Smith dans l'*Ind. Antiq.*, XVIII (1889), 257. Une reproduction en phototypie, meilleure et plus complète, donnant aussi le bas-relief avec lequel l'inscription fait corps (la statue qui surmontait ce socle n'a pas été recueillie et, malheureusement, est toujours encore inédite), a été fournie par le même [*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LVIII (1889), 144].

3. Les mêmes corrections ont été faites indépendamment, mais après la publication du second fac-similé, par M. Bühler, dans l'*Ind. Antiq.*, XX (1891), 394. M. Smith a répondu à M. Senart et à M. Bühler, *Ibidem*, XXI (1892), 166, et il a donné lui-même une analyse étendue du mémoire de M. Senart, dans le *Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LXI (1892), 52.

autres monuments de la même classe, il émet l'opinion que les dates de ces textes se rapportent à une ère dont le commencement tomberait entre 90 et 80 avant J.-C., et dont l'établissement doit être attribué à ces dynastes parthes, intermédiaires entre les rois grecs et le grand empire indo-scythe, qui dominaient dans le bassin de l'Indus aux approches de l'ère chrétienne. Ces conclusions, surtout si l'on tient compte des prudentes réserves dont l'auteur a pris soin de les entourer, devront toujours être prises en sérieuse considération, bien qu'il soit certain maintenant, après la publication du nouveau fac-similé de M. Smith, que la date de l'inscription de Hashtnagar [248] renferme des centaines, et que la lecture la plus probable soit 284[1] et non 84. Avec l'ère proposée par M. Senart, cela nous reporterait, en effet, vers 200 A. D., et bien qu'on ne voie pas bien comment l'usage de cette ère locale parthe aurait survécu si longtemps, dans cette région, non seulement à ces dynastes arsacides, mais encore et surtout à l'établissement de l'ère de Kanishka, il est encore plus difficile de compter ici d'après cette dernière et, avec M. Smith, de faire descendre l'inscription et l'alphabet dans lequel elle est écrite, jusqu'à 362 après J.-C. Comme, d'autre part, il n'y a pas à songer non plus à l'ère des Arsacides d'Occident, ère dont ces dynastes parthes eux-mêmes, tels que Goundopharès, ne se servaient pas pour leurs inscriptions, l'hypothèse de M. Senart est encore ce qu'il y a de plus probable, à moins qu'on ne veuille se rabattre sur l'ère des Séleucides ou qu'on ne préfère un simple aveu d'ignorance. En tout cas, à en juger par le fac-similé, cette date de 200 A. D. ne serait pas contredite par la scène sculptée sur le piédestal. Avec ses pilastres à chapiteaux corinthiens écrasés, ses draperies de facture étrangère, ses têtes qui n'ont d'indien que la coiffure, son élégance un peu banale et toute profane, bien qu'il s'agisse d'un acte religieux, très probablement d'une offrande au Buddha, tout ce qu'on peut dire de cette sculpture, c'est qu'elle relève de la technique occidentale et peut être rapportée à n'importe quelle époque de l'art gréco-romain.

Ce sont ces rapports et cette influence de l'art grec sur l'art hindou, immédiats, incontestables et incontestés dans les sculptures bouddhiques trouvées en grand nombre dans la région du moyen

1. MM. Bühler et Smith se prononcent l'un et l'autre pour 274 ; mais il m'est impossible de voir une réelle différence entre les quatre signes représentant les dizaines.

Indus et dans les spécimens isolés recueillis plus loin vers l'est, à Mathurâ, indirects mais parfaitement reconnaissables dans les bas-reliefs d'Amrâvatî, beaucoup plus indirects encore et à peine sensibles dans ceux de Sânchi, qui font l'objet de la deuxième partie du mémoire. M. Senart y montre parfaitement que Fergusson, cédant à des idées préconçues, s'est trompé en faisant descendre indistinctement toutes ces sculptures de la [249] vallée de Caboul au temps du Bas-Empire. Il estime au contraire que le témoignage des monuments et les données de l'histoire générale s'accordent pour désigner le Ier et le IIe siècle de notre ère comme l'époque d'efflorescence de cet art gréco-indien, et les spécimens inédits qu'il en donne paraissent concluants à cet égard. Sa figure de déesse, si élégamment drapée et si peu hindoue, n'a rien de byzantin. Quant à la statue du Buddha émacié, c'est une œuvre saisissante et qui n'accuse certainement pas les conventions de la décadence. Que si d'autres morceaux présentent une technique inférieure et certains caractères des œuvres occidentales des basses époques, c'est que les traditions d'atelier ont pu survivre un certain temps au contact réel et que, après tout, les décadences se ressemblent. C'est ici, sur ce dernier point, que je suis moins convaincu. Nous voyons ailleurs, à Bharhut, à Sânchi, même à Amrâvatî, avec quelle rapidité cet art importé du dehors s'est hindouisé de part en part, dès qu'il a été abandonné à lui-même[1]. Les sculptures de la vallée de Caboul ne présentent rien de semblable; les morceaux les plus médiocres y gardent l'empreinte exotique, et cette empreinte est alors celle de nos basses époques. Sans aller aux Indes, nous avons au Louvre deux ou trois pièces de cette provenance, où les personnages et les draperies sont traitées tout à fait dans le style du Bas-Empire et qui ne paraissent cer-

1. La même observation s'applique aux monnaies, mais avec cette différence qu'ici on retombe presque aussitôt dans la barbarie. M. Senart le remarque lui-même et il en conclut qu'on ne saurait beaucoup prolonger la période de ces rapports directs de l'Occident avec l'Inde. Mais il faut ne pas oublier que c'est le type du numéraire qui partout s'altère le plus vite; pour peu que le goût vienne à baisser, il cesse d'exiger des qualités d'art dans les objets usuels. Les deux techniques sont en réalité très peu connexes, même dans les pays où elles sont indigènes. L'âge qui a produit les belles statues de la cathédrale de Chartres nous a laissé de la médiocre monnaie. Pour faire une figure, il suffit d'un bloc de pierre et d'un sculpteur : pour faire une médaille, il faut tout un outillage. D'ailleurs, même dans l'Inde, il y a eu de brusques retours. Les Guptas, au ve siècle, ont frappé de belles pièces parmi d'autres qui sont détestables. C'est à peine parfois si l'on peut parler de tradition dans ces contrées où l'art a été soumis à tous les hasards d'un article d'importation.

tainement pas être l'œuvre d'ouvriers sevrés depuis longtemps de tout rapport avec l'Occident [250]. Vers la fin du IIe siècle, ces rapports directs étaient devenus difficiles, du moins par la voie de terre. Je crois pourtant qu'ils n'ont pas cessé, ni alors, ni après. L'Iran n'en a jamais été entièrement privé, comme en témoignent les sculptures des Sassanides, et, pour l'Inde même, il me semble en retrouver encore bien plus tard la trace dans les fresques d'Ajantâ, où, à côté de morceaux d'une extrême faiblesse, il y en a qui ne sont pas indignes d'être comparés aux mosaïques de Ravenne et aux peintures du mont Athos. Où les armées et les caravanes ne passaient plus, l'aventurier et l'artiste isolé ont bien pu passer encore. *Græculus esuriens in cœlum jusseris ibit*[1].

Il me semble que, sous ce rapport, il y a de bonnes choses dans le mémoire que M. V. A. Smith a consacré à ces mêmes questions[2]. M. Smith ne s'est pas assez dégagé des théories de Fergusson et il ne fait pas remonter assez haut les origines de cet art gréco-indien des pays de l'Indus. Il ne sait pas non plus, comme M. Senart, tracer nettement les limites de son sujet et [251] n'en sortir que pour y rapporter des données qui l'éclairent réellement. Il ne choisit pas assez et procède par encombrement. Mais il a accès aux collections de l'Inde, il nous en donne d'intéressants spécimens, et je crois qu'il a vu juste en admettant que cette région frontière a

1. Parmi les faits si nombreux signalés par M. Senart, il en est quelques-uns que je dois particulièrement noter ici. Il regarde comme étant de provenance occidentale l'emploi du nimbe pour marquer les personnages divins ou sacrés, et la substitution des images du Buddha à de simples symboles, tels que les pieds sacrés, l'arbre, le stûpa, qui sont encore les seuls objets auxquels l'on rende hommage sur les bas-reliefs de Bharhut. Il attribue la même origine à la coutume de faire des vœux pour le souverain, où il voit le reflet des vœux à la fortune, à l'ἀγαθὴ τύχη des empereurs, ainsi qu'à celle d'associer des tiers, notamment les parents, au mérite des œuvres pies. Sur l'un et l'autre de ces deux points, il n'émet la supposition que sous toutes réserves, et, pour le dernier du moins, je crois que ces réserves sont justifiées. Il est certain que l'idée qu'un autre pourra bénéficier de nos bonnes œuvres, s'accorde mal avec le boudhisme, qui affirme si nettement que chacun se fait à lui-même sa destinée. Mais, strictement, elle est aussi une survivance dans le brahmanisme. En tout cas, elle est vieille dans l'Inde, où elle semble avoir découlé naturellement de l'offrande de nourriture aux morts, qui fait le fond de leur culte.

2. *Graeco-Roman Influence on the Civilisation of Ancient India* [*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LVIII (1889), 107 et LXI (1892), 50]. Ce dernier article n'est guère que l'analyse du mémoire de M. Senart et de celui de M. Weber, *Die Griechen in Indien*, déjà mentionné précédemment, t. XXVII, 200. — Pour la question plus générale des rapports de l'Inde bouddhique avec la Grèce, je puis me borner ici à rappeler l'article de M. S. Lévi, *Le Bouddhisme et les Grecs*, publié dans cette *Revue* même, t. XXIII (1891), 36.

eu, sous le rapport de l'art, une destinée à certains égards particulière, et que les influences occidentales s'y sont fait sentir encore bien tard.

Comme on le voit, tout est loin d'être clair de ce côté. Les monuments publiés jusqu'ici sont peu nombreux, et le fussent-ils davantage, qu'à eux seuls ils ne suffiraient pas à faire le grand jour. L'appréciation artistique est extrêmement faillible quand elle doit faire de la chronologie sur un terrain où, comme ici, de la présence ou de l'absence fortuites d'un seul transfuge, ont pu résulter un progrès ou un recul dont l'écart se chiffrerait ailleurs par des siècles. La solution ne pourra venir que des documents historiques proprement dits. Déjà ceux-ci sont nombreux pour certaines périodes approximativement déterminées ; mais ils ne prêtent pas encore à un arrangement définitif, auquel on arrivera peut-être demain, grâce à quelques heureuses trouvailles. En attendant, toute tentative comme celles-ci, comme celle de M. Senart surtout, essayant sur un point donné, avec une méthode circonspecte et serrée, d'y introduire un peu d'ordre, doit être accueillie avec reconnaissance.

Combien l'histoire de cette région, même pour des périodes plus récentes, est encore obscure et pleine de lacunes, on peut s'en rendre compte par un travail récent où M. A. Stein a réuni en quelques pages à peu près tout ce que l'on en sait jusqu'à l'arrivée des musulmans [1]. Aussi faut-il nous résigner provisoirement à ignorer les causes de cette persistance exceptionnelle de l'art occidental dans ces contrées ; car il est bien évident que la situation géographique ne suffit pas pour l'expliquer. Tout ce que nous pouvons entrevoir, c'est que le bouddhisme n'y a pas été étranger. Il a longtemps dominé des deux côtés de la [252] montagne. C'était une religion pas seulement de moines, mais aussi de gens riches, de marchands, qui avait poussé de là ses colonies fort avant dans toutes les contrées de la moyenne Asie. Il y a longtemps qu'on compte les ruines de ses établissements le long des routes commerciales, et chaque jour on en découvre de nouvelles. Dans un autre ordre, M. Darmesteter a retrouvé une de ses traces dans un mot de la langue afghane [2]

1. *Zur Geschichte der Çâhis von Kâbul*, dans *Festgruss an Rudolf von Roth, zum Doctor-Jubiläum*. Stuttgart, 1893.

2. *Souvenir bouddhiste en Afghanistan et en Bélouchistan. De l'origine des Brahouis* (*Journ. asiat.*, janvier 1890). Il s'agit du mot afghan *tsalai*, en brahoui *ceda*, le *caitya*, *cetiya* de l'Inde. Il est un point de cette jolie note que je ne comprends pas : c'est comment certaines pratiques, qui ne sont évidemment qu'une variété de la propitiation à peu près universelle des morts, et que les Brahouis accomplissent auprès de

et, dans ces dernières années, on a mis coup sur coup la main sur des débris de ses vieilles bibliothèques. En 1886, le manuscrit de Bakhshâli, dans le territoire encore indien des Yusufzaïs, nous rendait le premier ouvrage profane écrit dans ce dialecte des gâthâs ou sanscrit mixte, qui fut, pendant plusieurs siècles après l'ère chrétienne, la langue du bouddhisme septentrional[1]. En 1890, le lieutenant Bower en trouvait de plus anciens encore, les plus anciens qu'on connaisse jusqu'ici, en partie du ve, peut-être du ive siècle de notre ère, à Mingaï, dans la Kashgarie[2]. En 1892, **[253]** M. Serge d'Oldenburg publiait[3] le fac-similé d'un feuillet envoyé à Saint-Pétersbourg par M. Petrowski, consul de Russie à Kashgar. L'écriture était en un alphabet inconnu, d'origine évidemment indienne, mais qui ne se prêtait au déchiffrement dans aucune langue de l'Inde. En même temps arrivait à Calcutta, envoyée par M. Weber, missionnaire morave à Leh en Ladak, une liasse de feuillets de vieux papier indigène, comme celui de Kashgar, et écrits en divers alphabets, tous fort anciens, dont l'un était l'alphabet du feuillet de M. Petrowski, mais appliqué cette fois à des textes en partie sans-

ces *cedas*, une sorte de stûpas élevés en mémoire des chefs *morts sans postérité*, pourraient nous éclairer en quoi que ce fût sur l'origine indienne de cette peuplade. Il est vrai que M. Darmesteter déclare ces pratiques spécialement et officiellement indiennes. Mais il me semble que c'est là précisément ce qu'elles ne sont pas.

1. Rudolf Hoernle, dans les Actes du VIIe Congrès des Orientalistes de Vienne, 1886, et dans l'*Ind. Antiq.*, XVII (1888), 33, 275. La découverte remonte à 1881 et fut annoncée par M. Hoernle dans les *Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, août 1882. Cf. la *Revue*, t. XI, 162.

2. *Proceedings of the As. Soc. of Beng.*, novembre 1890. — Rudolf Hoernle, *Remarks on a Birch Bark Manuscript* (*Ibidem*, avril 1891). — Le même, *On the date of the Bower Manuscript* [*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LX (1891), 79] ; reproduit avec additions dans l'*Ind. Antiq.*, XXI (1892), 29. — G. Bühler, *The new Sanskrit MS. from Mingai* [*Wiener Zeitsch. f. d. K. des Morgenl.*, V (1891), 103, 302] et la note de M. A. Stein, *Ibidem*, 343. — R. Hoernle. *An instalment of the Bower Manuscript* [*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LX (1891), 135]. — Le même, *Another instalment of the Bower Manuscript* [*Ind. Antiq.*, XXI, (1892), 129]. — Le même, *The third instalment of the Bower Manuscript* (*Ibidem*, 349). — En ce moment, le manuscrit entier, reproduit en fac-similé par la photogravure, avec double transcription et la traduction de M. Hoernle, est en cours de publication aux frais du gouvernement anglo-indien : *Archæological Survey of India. The Bower Manuscript. Facsimile leaves, Nagari transcript, Romanised transliteration and English translation with Notes, edited by A. F. Rudolf Hoernle*. Calcutta, 1893. Le 1er fascicule de cette splendide publication in-folio a seul paru.

3. *Manuscrit de Kashgar de M. Petrowski*, dans les *Zapiski*, ou Mémoires de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII. Saint-Pétersbourg, 1892 (en russe). Pour cet écrit, ainsi que pour les autres travaux en langue russe que j'aurai à citer plus loin, j'ai été heureux de pouvoir recourir à l'obligeance de MM. Liger et Volkov qui ont bien voulu me les traduire ou résumer.

crits, ce qui permit à M. Hoernle de le déchiffrer, ainsi que le restant de la liasse[1]. Quant à la langue de ces textes non sanscrits qui n'est ni du tibétain, ni un dialecte turc, elle est jusqu'à présent inconnue. Dans l'intervalle M. d'Oldenburg avait obtenu le reste de la collection de M. Petrowski, une liasse de fragments écrits sur de l'écorce de bouleau, sur du cuir, sur du papier, dans les mêmes alphabets que les *Weber Manuscripts*, et il était arrivé de son côté au déchiffrement de son alphabet inconnu[2]. Ce serait sans doute une curieuse histoire que celle de ces pauvres débris, s'ils pouvaient nous la redire, l'histoire même de ces communautés bouddhistes, **[254]** à moitié hindoues, peut-être aussi bouddhistes à moitié et de nom seulement, qui du IVe au VIIe siècle, du Thian Shan à l'Indus, donnèrent l'hospitalité aux Fa-Hian et aux Hiouen-Tsang. Sauf le manuscrit de Bakhshâlî, qui est mutilé, mais compact, ce ne sont que des réunions de fragments ; tous, excepté deux qui, en totalité ou en partie, sont en une langue inconnue, sont écrits dans ce sanscrit incorrect adopté par le bouddhisme. Rien de singulier et, à nos yeux, de disparate comme le mélange du contenu : un manuel d'arithmétique, des traités de médecine[3], un art de prédire à l'aide de dés, des incantations, des charmes pour amener la pluie ou pour garantir contre la morsure des serpents[4], un *kosha* ou vocabulaire sanscrit en vers, un autre, peut-être, en sanscrit et en une langue inconnue, un traité d'astrologie[5] par demandes et par réponses, des morceaux de *tantras* civaïtes, etc., bref une sorte « de bibliothèque des connaissances utiles » tant sacrées que profanes, singulièrement éclectique et sans le moindre emprunt à la grande littérature. Pour la paléographie

1. Rudolf Hoernle, *The Weber Manuscripts, another collection of Ancient Manuscripts from Central Asia* [*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LXII (1893), 1].

2. Serge d'Oldenburg, *Fragments des manuscrits sanscrits de Kashgar de la collection de M. N. Petrovski*. Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. VIII. Saint-Pétersbourg, 1893 (en russe). — Pour les deux liasses, qui renferment deux pièces communes et paraissent être les débris d'une seule et même collection, cf. en outre G. Bühler : *New Manuscripts from Kashgar* [*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 260].

3. L'un de ceux-ci est une sorte de première rédaction du *Suçruta*. C'est un avertissement de plus d'être prudent à dire d'un livre hindou, qu'il est ancien ou qu'il est moderne ; très souvent il est les deux à la fois.

4. Dans un de ces morceaux, qui se trouve à la fois parmi les fragments de M. Hoernle et parmi ceux de M. d'Oldenburg, ce dernier a signalé de curieuses rencontres avec des textes du *Saṃyuttanikâya* et de l'*Aṅguttaranikâya* pâlis.

5. Ce traité est védique et ressemble beaucoup au *Nakshatrakalpa* de l'Atharvaveda. Il fait également partie des deux collections.

indienne, ces humbles fragments sont précieux; peut-être ne le sont-ils guère moins pour l'histoire. Ils permettent de jeter un premier regard dans les conditions de cette *India minor* dont on sait si peu de chose; ils font voir de quelle étoffe mêlée était fait en partie ce bouddhisme qui allait y recevoir le choc de l'islam. Le fait seul du sanscrit étudié et pratiqué dans ces pays comme gagne-pain est un enseignement. Seuls nos néo-bouddhistes auraient le droit de se plaindre: une partie de ces manuscrits vient de ce haut Tibet où ils placent leurs grands initiés et le siège mystérieux de l'omniscience, et ils en voudront peut-être à MM. Hoernle et d'Oldenburg de n'y avoir trouvé que d'aussi pauvres choses.

[255] Je n'ai fait qu'effleurer ces travaux sur l'archéologie bouddhique et, pourtant, ils m'ont pris une grande part de l'espace dont je dispose. Il me faut passer maintenant à la littérature, où la moisson n'a pas été moindre et, pour aller au plus près, je commence par celle des bouddhistes du Nord. Ici encore nous rencontrons M. Senart en première ligne, avec la suite de sa belle édition du *Mahâvastu* [1]. Le second volume contient la biographie du Bodhisattva, depuis sa naissance jusqu'à son triomphe sur Mâra, le tentateur. C'est en effet la « grande histoire » : le récit avance lentement, encombré à chaque pas de discussions dogmatiques, de narrations épisodiques, d'apologues, de jâtakas, sans qu'il y ait lieu de s'en plaindre du reste; car l'accessoire ici est pour nous le principal. M. Foucaux a terminé sa nouvelle traduction du *Lalitavistara* [2] par un volume contenant les notes et les additions peut-être un peu sommaires, les variantes fournies par les manuscrits ou suggérées par la version tibétaine, et l'index. M. de Harlez a donné une traduction française de la *Vajrachedikâ* [3], dont M. Max Müller, dix années auparavant, avait publié le texte sanscrit d'après des manuscrits venus du Japon [4]. M. de Harlez a pu mettre à profit, pour ce traité d'abstruse métaphysique, une version chinoise et sur-

1. *Société asiatique. Collection d'ouvrages orientaux. Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire. Tome deuxième.* Paris, 1890.

2. *Annales du Musée Guimet. Tome dix-neuvième. Le Lalita Vistara. Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du sanscrit en français. Seconde partie, notes, variantes et index.* Paris, 1892.

3. *Vajrachedikâ (Prajñâpâramitâ), traduite du texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue (Journ. asiat.,* novembre-décembre 1891).

4. Cf. la *Revue,* t. V, 117.

tout une version mandchoue, et ce n'est pas sa faute s'il ne réussit pas à nous faire goûter cette littérature, où une pensée ambitieuse, s'emparant de quelques formules, échoue misérablement dès qu'elle essaie de les développer. Les Hindous même bouddhistes ont parfois fait preuve d'une grande virtuosité à danser ainsi [256] sur la corde raide ; mais ici nous avons affaire à un lourdaud. C'est au contraire une œuvre de belle ordonnance et d'exécution parfaite que le *Buddhacarita* d'Açvaghosha dont nous devons l'édition à M. Cowell[1]. L'auteur est rapporté par la tradition au Ier siècle, à l'époque de Kanishka, et son poème, qui est en tout cas fort ancien, ouvrira dignement désormais la série des *mahâkâvyas* sanscrits. On le connaissait approximativement par la traduction de M. Beal, faite sur la version chinoise de Dharmaraksha (420 A. D.)[2], et la publication du texte sanscrit, avec traduction française du Ier chant par M. Sylvain Lévi[3], avait permis d'en apprécier une partie. M. Lévi avait aussi noté que la version chinoise était assez libre, que dans une partie du chant XIV et dans les chants XV-XVII, elle s'écartait absolument du texte sanscrit, qu'au delà elle continuait seule, allant jusqu'à la mort du Buddha, tandis que le sanscrit s'arrête à la sortie de Kapilavastu, et, sans prétendre trancher la question, il inclina à mettre les altérations au compte de la version étrangère. La solution était réservée à M. Cowell. Il constata d'abord que ces différences se retrouvent exactement les mêmes dans la version tibétaine, beaucoup plus littérale que la version chinoise, si littérale qu'elle permet parfois de restituer l'original sanscrit, et il retrouva ensuite dans son manuscrit de Cambridge une stance (mutilée dans le manuscrit de Paris où elle se réduit à une signature de copiste) contenant l'aveu que les chants XV-XVII et une partie du XIVe sont, non pas l'œuvre d'Açvaghosha, mais celle d'un lettré népalais, presque notre contemporain, Amṛitânanda[4], qui acheva de les composer en 1830 A. D. Les chants I-XIII et le commencement du XIVe, à part quelques interpolations

1. *Anecdota Oxoniensia. The Buddha-Carita of Açvaghosha, edited, from three MSS.* Oxford, 1893.

2. Dans les *Sacred Books of the East*, vol. XIX. Oxford, 1883. Cf. la *Revue*, t. XI, 165.

3. *Le Buddhacarita d'Açvaghosha* (*Journ. asiat.*, mars-avril 1892). Le texte de M. Lévi a été reproduit avec une traduction anglaise par M. Peterson, dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. Bombay Br.*, 1892.

4. Sur ce personnage, cf. la note de M. Cecil Bendall, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1893, 620.

et [257] quelques lacunes, sont donc seuls une œuvre des premiers siècles : pour le reste, cette œuvre nous est représentée par la version chinoise et, surtout, par la version tibétaine[1]. Que cette stance eût aussi disparu du manuscrit de Cambridge, et nous aurions eu peut-être des dissertations où l'on aurait prouvé savamment que Kâlidâsa, Bâṇa et d'autres, avaient imité cette poésie népalaise du XIXe siècle.

On voit que ces traductions orientales, la plupart si servilement littérales et si inintelligentes, ont du bon tout de même : on en verra d'autres exemples immédiatement, à propos du *Milindapañha*, dont M. T. W. Rhys Davids a traduit en anglais la première moitié[2]. Ce livre célèbre qui, sous la forme d'une série de dialogues entre un docteur du nom de Nâgasena et le roi grec Ménandre, est un exposé de la doctrine et de la casuistique bouddhiques, a disparu de la littérature du Nord et n'a été conservé, dans une langue indienne, qu'en pâli, à Ceylan. Mais il est évident, comme l'a bien vu et établi M. Rhys Davids, que l'ouvrage n'a pu être écrit que dans une région et dans un temps où le souvenir de « ce roi des Yonakas » était resté vivant, c'est-à-dire dans le Nord, à une époque ancienne, et que, par conséquent, le livre pâli n'est qu'une traduction. Il va sans dire que l'interprétation anglaise de M. Rhys Davids est excellente. Son introduction aussi est un morceau achevé. Dans son admiration pour tout ce qui est pâli et bouddhique, il a bien été amené à surfaire un peu les mérites littéraires de l'œuvre. Les répétitions, le manque d'ordre et de compréhension générale ne paraissent pas l'avoir choqué ; il n'a pas vu combien l'auteur a l'haleine courte, combien vite, après un début plein de promesses et qui est vraiment un morceau unique, on retombe avec lui dans le détail incohérent et parfois puéril. Il va jusqu'à déclarer que le livre est non seulement « le chef-d'œuvre de la prose indienne », [258] ce qui serait à débattre[3], mais « dans son genre et au point de vue littéraire, le meilleur ouvrage qui ait jamais été composé dans n'importe quel pays », ce qui ferait supposer à tout le moins qu'il n'a jamais lu un dialogue de Platon. Mais il a

1. Cf. E. Leumann, *Some Notes on Açvaghosha's Buddhacarita* [*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 193].

2. *Sacred Books of the East*, vol. XXXV. *The Questions of king Milinda, translated from the pâli.* Oxford, 1890.

3. Ne pas oublier que l'appréciation de M. Rhys Davids porte sur le livre pâli *entier*.

entouré le livre de tous les renseignements désirables; il en a tiré tous ceux que pouvait fournir cette rédaction pâlie ; il a montré que celle-ci existait déjà à peu près telle que nous l'avons, au temps de Buddhaghosha (ve siècle) ; il a relevé aussi, après Burnouf, la seule trace qu'en ait gardée la littérature du Nord, la mention d'une opinion de Nâgasena faite par Vasubandhu ou par son commentateur Yaçomitra[1] ; enfin il a soigneusement identifié les nombreuses citations du Tripiṭaka pâli éparses dans le traité. Seulement, il a pris le livre en bloc, comme un tout homogène, et, tout en sachant qu'il travaillait sur une traduction, il s'en est servi comme il eût pu faire de l'original, sans se demander (excepté une seule fois, à propos de la conversion du roi Milinda et de son renoncement au trône et au monde relaté à la fin de la rédaction pâlie) si tout ce qui se lit dans l'une peut être indistinctement imputé à l'autre. Et pourtant, même à s'en tenir à cette rédaction pâlie, les raisons de se défier ne manquaient pas. Il y a non seulement de fréquentes redites, mais comme de véritables reprises dans le plan général. Il y a aussi des traces d'une double division, cet indice révélateur des remaniements que l'incurie hindoue a laissé subsister dans tant de livres, et déjà le retour de certaines formules, qui semblent bien être des clauses **[259]** finales, avait fait soupçonner à M. Senart[2] que l'ouvrage primitif avait dû s'arrêter à la page 89 de l'édition de M. Trenckner, qui en compte plus de quatre cents. Et c'est là, en effet, que s'arrêtent les deux versions chinoises qu'a étudiées M. Specht sur le conseil et, pour la comparaison avec le pâli, avec l'aide de M. Sylvain Lévi[3]. Il est donc à peu près certain qu'à l'époque où furent faites ces traductions, au IVe siècle, « les Questions de Milinda » étaient représentées dans

1. L'auteur est revenu sur cette citation, mais sans réussir à l'élucider : *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1891, 476. M. Sylvain Lévi a été plus heureux. La citation est bien de Vasubandhu (VIe siècle) et non de son commentateur. L'ouvrage de Vasubandhu, l'*Abhidharmakoça*, n'existe plus en sanscrit que par fragments et noyé dans le commentaire de Yaçomitra, d'où il est impossible de le dégager. Mais on en possède deux traductions chinoises, et celles-ci ont permis à M. Lévi de rétablir *in extenso* le sens de la citation. Le Milindapañha que lisait Vasubandhu paraît avoir été rédigé, comme tant de livres bouddhiques, en un sanscrit mêlé de prâcrit. Voir Sylvain Lévi, *Un nouveau document sur le Milinda-praçna* (*Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1893, p. 232).

2. *Journ. asiat.*, mars-avril 1892, p. 343.

3. *Deux traductions chinoises du Milindapañho, par Édouard Specht.* Paris, Leroux, 1893. Avec une introduction (un peu trop lyrique) et des notes par M. Sylvain Lévi. Le mémoire a été présenté dès 1892 au Congrès des Orientalistes à Londres, et se trouve inséré dans les *Transactions*, I, 518.

l'Inde du Nord par deux rédactions, l'une plus développée que l'autre, toutes deux écrites en une langue plus ou moins mêlée de prâcrit [1], et ne comprenant toutes deux que les trois premiers livres (environ la cinquième partie seulement) de la rédaction pâlie. Ainsi tombent et ne valent plus que pour Ceylan la plupart et les plus caractéristiques des citations du canon pâli que cette rédaction renferme, et il y aura lieu d'examiner avec soin ce qu'étaient dans leur forme primitive celles, en petit nombre, qui se trouvent dans les premiers livres. En tout cas l'étude complète de ces versions chinoises s'impose de la façon la plus urgente, et le service que nous a déjà rendu M. Specht est trop grand pour qu'il ne veuille pas nous rendre encore celui-là.

C'est une très belle œuvre aussi que le *Bodhicaryâvatâra* de Çântideva, la dernière publication non posthume que nous devions au regretté Minayef [2], une sorte de pendant bouddhique de [260] l'*Imitation*, dont il respire l'humble renoncement et l'ardente charité. Il nous révèle dans le bouddhisme hindou du VIIe siècle, un côté que nous ne lui connaissions pas : le véritable esprit de l'apostolat n'y était pas éteint et, dans ses rangs, il ne comptait pas que des bonzes. M. Louis de la Vallée Poussin a publié dans la revue belge *Le Muséon*, une traduction française partielle du Bodhicaryâvatâra qui, malgré quelques petites taches, donne une bonne idée de l'ensemble [3]. Un autre chef-d'œuvre dans son genre est la *Jâtakamâlâ* ou « Guirlande des histoires antérieures du Bodhisattva », de Çûra, un contemporain à peu près de Çântideva, publiée par M. H. Kern, de Leiden [4]. Moins émue, moins profondément

1. On le voit, entre autres, par le nom propre *Yuvala*, que le pâli rend par *Ayupâla*. Quoi qu'il faille penser de cette dernière forme, qu'elle soit une restitution juste ou non, il est évident que le traducteur pâli a traité la finale *vala*, comme il eût fait d'un terme prâcrit.

2. Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. IV. Saint-Pétersbourg, 1889. Texte sanscrit avec analyse et observations historiques (en russe) de M. Minayef. Outre quelques autres textes, Çântideva cite (V, 106) le *Sûtrasamuccaya* de Nâgârjuna, et la façon dont il parle, au vers précédent, d'un *Çikshâsamuccaya*, semble aussi indiquer une œuvre étrangère. On sait que deux traités portant ces titres lui sont attribués par Târanâtha.

3. *Bodhicaryâvatâra. Introduction à la pratique de la Sainteté bouddhique* (*Bodhi*) *par Çântideva. Chapitres* I-IV *et* X. *Texte et traduction,* 1892. M. de la Vallée Poussin fait observer que les renseignements fournis par Târanâtha sur Çântideva sont de source tantrique et ne doivent être acceptés qu'avec prudence. Il aurait pu ajouter que la remarque en avait déjà été faite par Minayef, et cette petite réticence n'est pas la seule.

4. *Harvard Oriental Series.* Vol. I. *The Jâtaka-Mâlâ or Bodhisattvâvadânamâlâ by Ârya-*

religieuse que le Bodhicaryâvatâra, elle est encore plus parfaite au point de vue littéraire. Sauf un très petit nombre de termes et de locutions spécialement bouddhiques, la langue y est d'une grande pureté et d'une non moindre richesse. Tous les tons et toutes les couleurs de la poésie sanscrite sont prodigués dans les parties versifiées et certaines descriptions en prose sont peut-être ce que l'ancienne littérature nous a laissé en ce genre de plus brillant et de plus achevé.

Par contre, le mérite littéraire n'entre plus en compte, il ne reste que le document historique, dans l'*Avadânaçataka* traduit par M. Léon Feer[1]. Mais, par son antiquité, par le nombre des récits plus ou moins édifiants qui s'y trouvent recueillis, c'est une source de grande valeur pour l'histoire du bouddhisme et pour celle de la littérature des contes en général, et il faut remercier [**261**] le laborieux traducteur de l'avoir mis à la portée d'un plus grand public. Cette valeur même fait à peu près défaut, si ce n'est pour le spécialiste, à l'*Avadânakalpalatâ* de Kshemendra, en cours de publication dans la *Bibliotheca Indica*, par les soins de Bâbû Çarat Chandra Dâs et du Paṇḍit Hari Mohan Vidyâbhûshaṇa[2]. Si le mérite littéraire reparaît, et même à un assez haut degré, dans ce produit d'un bel esprit cachemirien du xiᵉ siècle, qui s'est essayé sur tous les sujets et dont on serait bien en peine de dire ce qu'il a été en réalité, ce mérite est de ceux qui ne regardent que le sanscritiste, bien que l'œuvre ait été entourée au Tibet de l'auréole canonique. Des fragments (avec traduction anglaise en vers) du poème sont aussi publiés dans un nouveau recueil périodique fondé récemment à Calcutta, le *Journal of the Buddhist Text Society of India*, sur lequel nous aurons à revenir ; et M. A. Foucher a donné une excellente notice sur le *Buddhâvatâra*[3], un chapitre du *Daçâvatâracarita* du même auteur, qui a été publié dans

Çûra. Boston, Londres et Leipzig, 1891. Une traduction de la Jâtakamâlâ par M. J. S. Speijer, contenant jusqu'ici les douze premiers récits, est en cours de publication dans les *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, XLII, 1893.

1. *Annales du Musée Guimet*, t. XVIII. *Avadâna-çataka, cent légendes (bouddhiques) traduites du sanscrit*. Paris, 1891.

2. *Avadâna Kalpalatâ, a Collection of legendary stories about the Bodhisattvas by Kshemendra, with its Tibetan version by Sonton Lochâva and Paṇḍita Lakshmîkara, now first edited from a xylograph of Lhasa and sanskrit manuscripts of Nepal*. Vol. I, fascic. I-II ; vol. II, fascic. I-II. Calcutta, 1888-1893.

3. *Journ. asiat.*, juillet-août 1892.

la *Kâvyamâlâ* (nº 26, 1891). L'indianiste a le devoir de lire ces exercices de style ; ils ne sont pas du domaine de la *Revue*.

Ces récits de diverses sortes, contes, apologues, avadânas, jâtakas, ne jouent pas un moindre rôle dans la littérature bouddhique du Nord que dans celle du Midi, et, bien qu'ils n'y aient pas, comme dans celle-ci, obtenu une place spéciale et définie dans le canon, ils n'en avaient pas moins fourni la matière de nombreux recueils, dont l'un, signalé par Hodgson, était pour le moins aussi volumineux que la collection pâlie, puisqu'il contenait 565 récits. Ce recueil n'a pas été retrouvé jusqu'ici ; mais, outre ceux qu'on a en sanscrit, il en existe plusieurs en chinois et en tibétain (entre autres une *Jâtakamâlâ* de 101 récits, différente, et de l'*Avadâna-çataka*, et de la *Jâtakamâlâ* de M. Kern, dont elle porte le titre et qui s'y trouve contenue), sur lesquels on trouvera d'abondants **[262]** renseignements dans un mémoire de M. Ivanovski[1]. A la même source, dans un autre mémoire[2] dû également à un savant russe déjà plusieurs fois nommé, M. Serge d'Oldenburg, on trouvera une substantielle et pénétrante étude sur l'ensemble de la littérature des jâtakas, que l'on consultera d'autant plus facilement que M. H. Wenzel a eu la bonne pensée de la traduire en anglais[3]. Un appendice bibliographique joint au mémoire donne la liste complète de tout ce qui a été écrit sur les jâtakas.

On sait que des récits semblables groupés autour d'une biographie du Buddha ont fourni le cadre et une partie des matériaux du célèbre roman de *Barlaam et Joasaph*. Les conclusions auxquelles était arrivé M. Zotenberg[4] au sujet de ce livre, que la légende grecque, source de nos versions occidentales, a été rédigée dans la première moitié du VIIe siècle, avant la propagation de l'isla-

1. Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII. Saint-Pétersbourg, 1893 (en russe).

2. *Ibidem*, t. VII, 1892.

3. *Dr. Serge d'Oldenburg* « *On Buddhist Jâtakas* » (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1883, 301). — Cf. dans le même *Journal*, p. 509, et sur un sujet voisin, un autre travail de M. d'Oldenburg, également traduit par M. Wenzel, *The Buddhist Sources of the* (*Old Slavonic*) *legend of the Twelve Dreams of Shahaïsh.* — Ces travaux sont les derniers que nous aura donnés M. Wenzel. Ce travailleur aussi modeste que savant, qui joignait une profonde connaissance du tibétain à celle des langues indiennes, a été enlevé par une mort subite et prématurée le 16 juin 1893.

4. *Journ. asiat.*, mai-juin 1885, et *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXVIII, 1re partie, 1886. — Les Paraboles de la rédaction grecque ont été traduites sur le texte de M. Zotenberg et sur celui de Boissonade par M. Robert Chalmers, *The Parables of Barlaam and Joasaph* (*Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1891, 423).

misme, avaient été aussitôt remises en question par le baron V. Rosen[1], qui réclamait la priorité pour une version géorgienne sur laquelle le texte grec aurait été traduit au XIe siècle seulement. Cette thèse trouvait un appui indirect dans une version persane signalée par M. Serge d'Oldenburg[2] et dans deux versions arabes l'une éditée[3], l'autre examinée par M. Fritz [263] Hommel[4], qui, toutes, sont indépendantes du texte grec et paraissent remonter, avec la version géorgienne, à une source commune. Mais, dans l'intervalle, M. Rendel Harris avait retrouvé au mont Sinaï une traduction syriaque de l'*Apologie* d'Aristide et, en l'examinant, M. Armitage Robinson constatait que l'auteur du Barlaam grec avait inséré dans son livre un assez long morceau de cette Apologie[5]. Cette découverte confirmait de la façon la plus heureuse les conclusions de M. Zotenberg en leur point essentiel, l'âge de la rédaction grecque, et ruinait par la base la théorie du baron Rosen; car ce n'est pas au XIe siècle qu'on aurait fait des emprunts au traité d'Aristide alors depuis longtemps perdu et oublié. La question était donc mûre pour un nouvel examen, et cet examen, M. Ernest Kuhn, un des juges les plus autorisés en la matière, vient de l'entreprendre dans un mémoire[6] dont les conclusions paraissent présenter toutes les garanties désirables : les données bouddhiques ont été élaborées d'abord dans un livre pehlvi, très probablement déjà chrétien, et c'est de ce livre que sont dérivées plus ou moins directement, mais indépendamment, les versions grecque, géorgienne, persane et l'une des versions arabes, la priorité appartenant à la version grecque, qui est bien de la première moitié du VIIe siècle, ainsi que l'avait démontré M. Zotenberg[7].

1. Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. III, 1887. Cf. *Ind. Antiq.*, XVIII (1889), 279.

2. *Ibidem.*

3. *Verhandlungen* du Congrès des Orientalistes de Vienne (1886). Section sémitique, p. 115. *Die älteste arabische Barlaam-Version.* — Cette version a été traduite en anglais par feu Rehatsek, *Book of the king's Son and the Ascetic* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1890, 119).

4. Dans la réunion des Orientalistes allemands à Munich, mai 1891. Cf. *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLV, p. XI.

5. *The Academy*, 25 octobre 1890.

6. *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographish-literaturgeschichtliche Studie*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie royale de Bavière, Ie Cl., XXe vol. Munich, 1893.

7. Pour d'autres points de contact plus ou moins hypothétiques entre les traditions bouddhique et chrétienne, cf. H. Wenzel, *Coincidences in Buddhist Literature and the Gospels* (*Academy* du 12 janvier 1889. Miracle de saint Pierre marchant sur les eaux).

Je ne puis plus que mentionner un certain nombre d'autres travaux sur ce bouddhisme septentrional : M. T. W. Rhys Davids [**264**] a rapproché et discuté les listes et les maigres renseignements que nous avons sur les anciennes sectes bouddhistes[1], et il a relevé, dans une inscription de Valabhî de 567 A. D., la mention des « quatre provisions » (nourriture, vêtement, couchette et médicaments) auxquelles a droit un religieux[2]. MM. Minayef et Ivanovski ont publié, l'un le texte sanscrit, l'autre la version tibétaine de la « lettre à un disciple » de Candragomin, un fameux docteur du IVe ou Ve siècle[3]. M. Wasilief a fait à l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg (1887-1888) des communications sur divers points de l'ancienne histoire du bouddhisme qui, par leur richesse, échappent à une courte analyse[4]. On doit à M. Georg Huth la publication (texte et traduction allemande) des « règles de pénitence[5] » et du sûtra des « huit manifestations[6] » selon le canon tibétain. C'est à des sources lamaïques plus modernes, que M. C. A. Waddell a demandé l'explication de quelques-unes des vieilles fresques d'Ajantâ[7], notamment de [**265**] celle qui a longtemps passé pour un zodiaque et qui se trouve être un *bhavacakra*, une représentation du « cercle des existences » (terre, ciel, enfer, nirvâṇa), et que Bâbû Çarat Chandra Dâs a emprunté la descrip-

— Alfred Nutt, *Legend of the Buddha's Alms-Dish and the Holy Grail* (*Archæologic Review*, vol. III, 257, 1889).

1. *The Sects of the Buddhists* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1891, 489) ; *Schools of Buddhist Belief* (*Ibidem*, 1892, 1 et 597).

2. *The Four « Requisites » in Guhasena's grant dated* 248 (*Ibidem*, 1891, 476).

3. Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. IV. Cf. *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1889, 1133, et 1890, 203 (articles de M. H. Wenzel).

4. On en trouvera un résumé par M. Wenzel, *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1890, 231.

5. *Die tibetische Version der Naiḥsargika prâyaçcittikadharmâs. Buddhistische Sühnregeln aus dem Prâtîmokshasûtram. Mit kritischen Anmerkungen herausgegeben, übersetzt und mit der Pâli- und einer chinesischen Fussung, sowie mit dem Suttavibhaṅga verglichen.* Strasbourg, 1891.

6. *Das buddhistiche Sûtra der « Acht Erscheinungen ». Tibetischer Text mit Uebersetzung von Julius Weber. Heraasgegeben von Georg Huth* [*Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1891), 577]. Le travail original, que M. Huth a revu et annoté, émane du missionnaire morave J. Weber, le même à qui l'on doit les *Weber Manuscripts* dont il a été question plus haut.

7. *The Buddhist Pictorial Wheel of Life* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LXI, 1892, 133) ; et *Note on some Ajantâ Paintings* [*Ind. Antiq.*, XXII (1893), 8]. — Cf. du même, *Lamaic Rosaries, their Kinds and Uses* [*Journ. As. Soc. Beng.*, LXI (1802), 24] ; et Karl Marx, missionnaire morave à Leh en Ladak, *Hâ-shang-rgyal-po and Ug-ṭad, a Dialogue* [*Ibidem*, LX (1891), 87]. C'est un traité de morale en action, une sorte d'Hitopadeça tibétain.

tion de *Sukhâvatî*, le paradis bouddhique[1]. Plus importantes sous tous les rapports sont les contributions du même savant à l'histoire de l'hindouisme bouddhique au Tibet, de ces missions parties de Nâlanda en Magadha au VIIIe siècle sous Çântirakshita et Kamalaçîla, au XIe siècle sous Dîpañkara Çrîjñâna Atîça et ses compagnons[2], pour établir ou restaurer la foi aux pays d'outremonts. C'est un chapitre en grande partie nouveau du passé de l'Inde que nous ouvre l'auteur de ces intéressantes communications, où il n'y a à reprendre qu'une certaine négligence à bien distinguer ce qui vient de ses sources tibétaines (en première ligne de l'histoire du bouddhisme de Buston, antérieur de plus de trois siècles à Târanâtha), et ce qu'il y ajoute d'après d'autres documents. Par contre, il y a très peu de données positives à retirer de son exposé de la religion primitive du Tibet d'après des ouvrages tibétains où ces croyances sont absolument ramenées au patron bouddhique et conçues comme une sorte de bouddhisme avant la lettre[3]. Ces rapports entre l'Inde et le Tibet, [266] qui ne cessèrent qu'après la conquête musulmane, Warren Hastings, au siècle dernier, essaya de les renouer au profit du commerce britannique, et c'est une curieuse histoire et bien étrange pour nos conceptions occidentales, que celle de ces négociations, telles que nous les retrace M. Gaur Dâs Bysack[4]. Conduites par un Gosain

1. *A Short note on the Paradise of the Northern Buddhists* (*Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, avril 1891). — C'est au contraire à l'ensemble des sources bouddhiques que M. Léon Feer a puisé son essai d'une statistique des enfers, *L'Enfer indien. I. Bouddhisme* (*Journ. asiat.*, septembre-octobre 1892). La suite du travail, l'enfer brahmanique, *ibidem*, janvier-février 1893. On trouvera aussi de copieux matériaux tant brahmaniques que bouddhiques dans Lucian Schermann, *Materialien zur Geschichte der Indischen Visionslitteratur*, Leipzig, 1892.

2. *Life of Atîça* (*Dîpañkara Çrîjñâna*) [*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LX (1891), 46]. *Indian Pandits in Tibet* (*Journ. of the Buddhist Text Society of India*, vol. I, January 1893) ; dans ce même fascicule, l'auteur donne le texte et la traduction d'un traité de Dîpañkara, le *Bodhipathapradîpa*. Pour Çântirakshita, il semble qu'il se soit établi de bonne heure une confusion de titres et peut-être de personnes avec Çântideva, l'auteur du Bodhicaryâvatâra. Il y a du reste encore bien des obscurités dans la chronologie de tous ces personnages. Pour Kamalaçîla, cf. une note de M. Bühler, *ibidem*, fascicule de mai, p. x.

3. *A Brief Sketch of the Bon Religion of Tibet* (*Journ. of the Buddhist Text Society of India*, vol. I, fasc. de janvier et mai 1893). Cf. le même, dans *Journ. As. Soc. Beng.*, L (1881), 187.

4. *Notes on a Buddhist Monastery at Bhoṭ Bâgân* (*Howrah*), *on two rare and valuable Tibetan MSS. discovered there, and on Pûran Gir Gosaîṃ, the celebrated Indian Acharya and Government Emissary at the court of the Tashi Lama, Tibet, in the last century* [*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LIX (1890), 50].

vishnouite teinté de çaktisme et membre d'une des sectes de védantistes descendues de Çaṃkara, Pûran Gir, elles aboutirent à la fondation, en face de Calcutta, d'un monastère bouddhique sous la direction de ce personnage à faces multiples, qui y mourut en odeur de sainteté. La tentative de Warren Hastings demeura du reste stérile et, aujourd'hui, Lhassa est plus impénétrable que jamais[1]. C'est plus loin qu'au Tibet, jusqu'en Chine, qu'il nous faut aller avec M. J. J. De Groot, qui, avec la traduction du *Brahmajâla-sûtra* chinois (pas à confondre avec le texte pâli de même titre mais absolument différent), a donné une curieuse monographie sur la succession des écoles bouddhiques et sur le régime passé et présent du monachisme en Chine[2]. Cette étude faite avec beaucoup de soin et pour laquelle l'auteur a pu utiliser des souvenirs personnels, montre une fois de plus combien ce bouddhisme chinois qui, aux yeux du voyageur, dans son culte extérieur paraît si profondément altéré, est au contraire [267] resté fidèle à ses origines, quand on l'interroge dans ses documents écrits et officiels.

Mais ce n'est pas seulement vers le nord que s'est répandu le bouddhisme hindou, celui dont la langue sacrée était le sanscrit. Avec le brahmanisme, il s'est aussi établi de bonne heure dans les pays à l'est et au sud, dans la presqu'île indo-chinoise et dans l'Archipel, où il a été supplanté beaucoup plus tard par l'islam ou par cette forme particulière de la religion de Çâkya-muni qui s'est élaborée à Ceylan, le bouddhisme à canon pâli. La riche série des inscriptions bouddhiques sanscrites du Cambodge n'est pas encore publiée. Mais M. Fournereau en a rapporté deux de Siam, qu'il publiera sans doute prochainement[3] : l'une très ancienne, du VIIe

1. Sur le bouddhisme au Tibet, cf. Karl Marx, *Three documents relating to the History of Ladakh ; Tibetan Text, Translation and Notes* [*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LX (1891), 97]. W. Woodville Rockhill, *Tibet. A Geographical, Ethnographical, and Historical Sketch, derived from Chinese Sources* (*Journ. of the Roy.As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1891, 1 et 185.)— D'une histoire tibétaine moderne du bouddhisme chez les Mongols éditée par M. Georg Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, il n'a paru encore que le 1er volume contenant le texte. Strasbourg, 1893.

2. *Le Code du Mahâyâna en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque. Verhandelingen* de l'Académie royale d'Amsterdam, *Afdeeling Letterkunde*, *Deel, I, n°* 2. Amsterdam, 1893. — Pour le Japon, cf. *Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon par Gyau-nen de la secte Kegon* (1289 *ap. J.-C.*). Traduction par Alfred Millioud [*Revue de l'Hist. des Relig.*, XXV (1892), 219, 337 ; XXVI (1892), 201, 279].

3. Cf. *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-Lettres*, XXI, 64, et *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, 601, note. De ces dernières inscriptions, deux seulement, XIX, p. 175 et XXV, p. 240, sont bouddhiques. X, p. 61, est douteux et pourrait être tout aussi bien jaina.

ou du VIII[e] siècle, temps où la vallée du Ménang était peut-être une dépendance de l'empire khmer, est toute sanscrite et, malgré son état fragmentaire, indique nettement de quel côté sont ses origines. L'autre, du XV[e] siècle, est déjà en pur pâli. Elle est gravée au-dessous d'un énorme *buddhapâda*, qu'elle prétend être la reproduction exacte du « pied sacré » adoré au sommet du Pic d'Adam en Ceylan. L'assertion n'est certainement pas vraie à la lettre; car la trace sacrée singhalaise se réduit à celle d'un seul pied et n'est qu'une cavité naturelle informe, tandis que l'image siamoise, comme beaucoup d'autres du reste, représente un double pied richement sculpté et décoré des *lakshaṇas* ou marques sacrées. Mais, ainsi que la langue dans laquelle il est rédigé, le monument n'en atteste pas moins les rapports nouveaux qui s'étaient établis alors, et même des rapports assez étroits. Car ce n'est pas un simple effet du hasard que les images du pied sacré qu'on vend à Ceylan, au Pic d'Adam même, sont décorées de la même façon que la représentation siamoise. Mais c'est surtout des îles de l'Archipel qu'au cours de ces dernières années, les témoignages de cet ancien bouddhisme hindou et septentrional sont venus nombreux et significatifs. Les [**268**] beaux travaux de recherche et d'exploration patronnés par la Société de Batavia, par l'Académie d'Amsterdam, par l'Institut royal de la Haye, travaux et publications qui comptent parmi ce que l'archéologie orientale a produit de meilleur et que je ne puis qu'énumérer ici en note[1], nous révèlent chaque jour davantage, sur des monuments d'un art riche et délicat, un bouddhisme

1. J. Groneman, *Tjandi Jogjakarta* [*Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXII (1888), 213]. — R. M. D. Verbeek, *De oudheden van Madjapahit in 1815 en 1887* [*Ibidem*, XXXIII (1889), 1]. — J. Brandes, *De koperen Platen van Sembiran* (*Boeleleng, Bali*), *oorkonden in het oud-Javaansch en het oud-Balineesch* (*Ibidem*, 16). — F. A. Liefrinck, *Bijdrage tot de kennis van het eiland Bali* (*Ibidem*, 233). — R. M. D. Verbeek, *Oudheden van Java. Lijst der voornaamste overblijfselen uit den Hindutijd op Java. Met eene oudheidkundige Kaart* (*Verhandelingen* de la Société de Batavia, XLVI, 1891). — J. W. Ijzerman, *Beschrijving der oudheden nabij de greens der residentie's Soerakarta en Djogdjakarta. met Atlas.* Publié par la Société de Batavia, 1891. — Le même, *Beschrijving van de Boeddhistiche Bouwwerken te Moera Takoes* (Sumatra) [*Tijdschrift* de la Soc. de Batavia, XXXV (1891), 48]. (Entre autres, des stûpas qui, par leur forme, rappellent ceux de la vallée de Caboul). — A. G. Vorderman, *Over eenige weinig bekende oudheten van de residentie Madoera* [*Ibidem*, XXXVI (1893), 233]. — J. Groneman, *Tjandi Parambanan op Midden-Java na de ontgraving. Met lichtdrukken van Cephas.* Publié par l'Institut royal de la Haye. Leiden, 1893. Sur ces fouilles, cf. le même, dans *Indische Gids*, janvier 1887; *Notulen* des séances de la Société de Batavia, novembre 1885 et juin 1886; et la *Beschrijving der oudheden...* de M. Ijzerman. Cf. aussi *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XXI, 158.

profondément hindou, tout pénétré d'éléments vishnouites et çivaïtes au point d'en être parfois méconnaissable, dans un état d'amalgame en quelque sorte, que la littérature permettait bien de deviner, mais qui n'avait pas été constaté jusqu'ici à un pareil degré sur des monuments figurés, pas même au Népal.

En passant au bouddhisme méridional, celui de Ceylan, dont la langue sacrée est le pâli et qui seul est parvenu à se constituer un véritable canon, comparable aux Vedas des brahmanes, nous rencontrons d'abord les publications de la *Pâli Text Society*, qui, soit dit en passant, n'a pas fait beaucoup parler d'elle pendant ces trois dernières années. M. Léon Feer a publié la troisième partie (il y en a cinq) du *Saṃyuttanikâya*[1], « le recueil des sûtras [269] conjugués » (distinction de pure forme; car les sûtras ainsi groupés ensemble le sont rarement en vertu d'affinités internes), qui est lui-même la troisième section du Sûtrapiṭaka, de la « corbeille des Sûtras ». La moitié environ (13 sûtras sur 34) de la première section de cette même « corbeille », le *Dîghanikâya* ou « recueil des longs (sûtras) » (dans le nombre il y en a aussi des courts), a été éditée par MM. T. W. Rhys Davids et J. Estlin Carpenter[2]. A la cinquième section de la « corbeille des sûtras », le *Khuddakanikâya* ou « recueil des petits (traités) » (encore un titre qui n'est qu'approximativement exact), appartiennent au contraire le *Petavatthu* ou « livre des mânes » édité par M. Minayef[3]; l'*Itivuttaka*, recueil de récits mis dans la bouche du Buddha, édité par M. E. Windisch[4]; le livre des *Jâtakas*, dont la publication, commencée bien avant la fondation de la Pâli Text Society et poursuivie indépendamment d'elle par M. V. Fausböll, s'est

1. *Saṃyutta-Nikâya. Part III, Khandha-Vagga. Pâli Text Society*, 1890. Les parties I et II sont de 1884 et 1888.

2. *The Dîgha Nikâya. Vol. I. Pâli Text Society*, 1889. Le commentaire de Buddhaghosha, dont la publication a été commencée par les mêmes, en 1885, et qui était en avance sur le texte, est ainsi distancé à son tour ; car la partie éditée ne comprend que les sept premiers sûtras.

3. *Petavatthu, Pâli Text Society*, 1889. Texte et extraits du commentaire de Dhammapâla. — On doit encore à M. Minayef, dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1889, l'édition de la *Kathâvatthu-ppakaraṇa-Aṭṭhakathâ*, un commentaire sur le *Kathâvatthu*, traité encore inédit de la « corbeille » de l'Abhibharma, sur un grand nombre de questions controversées et sur les solutions qu'elles recevaient dans diverses écoles. Sur le *Kathâvatthu*, cf. l'analyse qu'en a donnée M. Rhys Davids, *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 8.

4. *Iti-vuttaka. Pâli Text Society*, 1889. — On doit encore à M. Windisch des *Notes on the Edition of the Udâna* (édité pour la P. T. S. par M. Steinthal, en 1885), dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1890.

enrichie d'un cinquième volume[1]; et le *Dhammapada*, dont le [**270**] commentaire par Buddhaghosha a fourni à M. W. F. Guṇavardhana[2] et à MM. Louis de la Vallée Poussin et Godefroy de Blonay[3] le sujet d'intéressantes communications. M. Otto Franke a discuté de nouveau le titre même de ce livre célèbre, qu'on a rendu de diverses manières : selon lui, *dhammapada* est un collectif et signifie « les stances de la loi[4] ». M. Herbert Baynes a fait connaître une nouvelle collection de *Kammavâcas*[5], beaucoup plus ample que celles qu'on avait jusqu'ici de ces formulaires. Sans être strictement canoniques, ils sont très anciens pour le fond, et ils donnent, avec l'exactitude d'un procès-verbal, les *solemnia verba* des différents actes de la vie monacale, ordination, distribution de vêtements, élections, rapports avec les frères et les supérieurs, prise de possession d'un monastère ou d'une cellule, retraites, dispenses, peines disciplinaires, réhabilitation, excommunication, tels qu'ils sont prescrits dans le canon. Les plus importants de ces actes, l'*upasampadâ* ou l'ordination des moines, la célébration bimensuelle de l'*uposatha*, les assemblées en cha-

1. *The Jâtaka, together with its Commentary, being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha. For the first time edited in the original pâli*, vol. V. Londres, 1891. Ce volume va jusqu'à la fin du récit 537, et il en faudra encore deux autres pour achever l'ouvrage. Un *Index* des livres, des chapitres et des jâtakas composant la collection a été donné par M. W. H. D. Rouse, dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1890. La traduction anglaise par M. T. W. Rhys Davids est restée interrompue depuis 1880, date du premier et unique volume ; mais elle est annoncée comme devant être prochainement reprise dans les *Sacred Books of the East*. En attendant, plusieurs de ces récits ont été traduits séparément par MM. : T. W. Rhys Davids, *The Bâveru Jâtaka* (*Babylonian and Oriental Record.*, 1er numéro de 1890) ; Robert Chalmers, *The Lineage of « The Proud King »* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 39. A propos d'un poème de M. William Morris, l'*Illisajâtaka* est rapproché de passages du Talmud, du Coran et des *Gesta Romanorum*) ; R. F. St. Andrew St. John, *Bhûridatta Jâtaka Vatthu* (*Ibidem*, 1892, 77) ; le même, *Temiya Jâtaka Vatthu* (*Ibidem*, 1893, 357) ; le même, *Kumbha Jâtaka or the Hermit Varuṇa Sûra and the Hunter* (*Ibidem*, 1893, 567). Ces trois derniers récits sont pris à des sources birmanes. — Mme Mabel Bode a donné, en texte pâli et traduction anglaise, d'après le commentaire inédit de Buddhaghosha sur l'*Aṅguttaranikâya* (la 4e section de la « corbeille » des sûtras), les biographies des treize premières *therîs* disciples du Buddha, *Women Leaders of the Buddhist Reformation* (*Ibidem*, 1893, 517, 763).

2. *The Stories of Thulla Tissa Thera* (*The Orientalist*, IV, 1891, 60). *Prince Nanda* [*Ibidem*, IV (1892), 119].

3. *Contes bouddhiques* [*Rev. de l'Hist. des Religions*, XXVI (1892), 180]. La traduction des stances laisse à désirer.

4. *Der Name « Dhammapada »* [*Zeitsch. d. d. morgenl. Gesell.*, XLVI (1892), 734].

5. *A Collection of Kammavâcâs* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 53, 380).

pitre, exigeaient un local spécial, une *sîma* (proprement « limite, abornement »), dont la consécration est déjà l'objet de prescriptions dans le *Vinayapiṭaka*, la « corbeille de la discipline ». [271] Un règlement plus précis et plus détaillé à cet égard, mais du xv[e] siècle seulement, est conservé dans les célèbres inscriptions pâlies des dix stèles de Kalyâṇi près de Pégu, éditées pour le gouvernement anglo-birman par M. Taw Sein Ko[1], traducteur officiel, à Rangoon. Outre leur objet immédiat, ces inscriptions contiennent une histoire du bouddhisme en Birmanie sur le modèle des annales singhalaises, où la fondation de l'Église birmane est rattachée directement au Buddha et aux missions d'Açoka[2] et où, parmi ces fables, il se trouve des données de réelle valeur. M. Ernest M. Bowden a décrit les cérémonies de l'*uposatha* et de l'*upasampadâ*, telles qu'elles se pratiquent actuellement à Ceylan[3]. De l'ensemble de la littérature canonique, M. K. E. Neumann a tiré un choix de textes accompagnés de traductions[4], qui serait plus recommandable s'il n'était pas aussi directement apologétique. Cette même tendance dépare une autre publication de M. Neumann, où il traduit deux sûtras bouddhiques (le *Sâmaññaphalasutta* du Dîghanikâya, dont il a le premier bien rendu le titre, et le *Mahâdukkhakkhandhasutta* du Majjhimanikâya), qu'il confronte avec un traité de maître Eckhart[5]. [272] Comment M. Neu-

1. *The Kalyâṇi Inscriptions erected by king Dhammacedi at Pegu in 1476. A. D. Text and Translation*. Rangoon, 1892. Des dix stèles, trois seulement sont en pâli, les autres contiennent la traduction en talaing. Le travail de M. Taw Sein Ko, qui n'est pas fait sur les stèles originales, maintenant en assez triste état, mais d'après d'anciennes copies manuscrites, est reproduit dans l'*Indian Antiquary*, XXII (1893), 11 et ss. L'état actuel des stèles est décrit dans un article additionnel, *ibidem*, 274.

2. La même prétention, qui est du reste universelle en Indo-Chine, est consignée sur une autre inscription birmane plus moderne, également étudiée par M. Taw Sein Ko, *A preliminary study of the Poâdaung Inscription of S'inbyuyin, 1774 A. D.* (*Ind. Antiq.* 1893, 1 et s.) — On doit encore à M. Taw Sein Ko la publication (transcription en caractères pâli-birmans modernes seulement) des inscriptions recueillies par le regretté Forchhammer au cours de sa dernière campagne d'exploration en Birmanie. *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava deciphered from the Ink Impressions found among the papers of the late Dr. E. Forchhammer, Government Archæologist, Burma.* Rangoon, 1892.

3. *The Uposatha and Upasampadâ Ceremonies* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1893, 159).

4. *Buddhistiche Anthologie. Texte aus dem Pâli-Canon, zum ersten mal übersetzt.* Leiden, 1892.

5. *Die innere Verwandtschaft buddhisticher und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat Meister Eckharts, aus den Originaltexten übersetzt und mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben.* Leipzig, 1891.

mann a-t-il pu ne pas voir combien, sous le rapport de l'expérience et de la pensée personnelle, de la conception profonde, vivante et soutenue, la méditation du vieux mystique rhénan est supérieure à ces fossiles bouddhiques où, après de hautes et belles formules, il ne reste plus qu'à constater une lamentable impuissance à les mettre en œuvre et à les développer? Dans une publication posthume, M. James de Alwis a interrogé cette même littérature canonique sur une question spéciale, celle des miracles attribués au Buddha[1]. Enfin, dans deux intéressantes plaquettes, M. E. Teza a montré comment les bouddhistes ont été amenés naturellement à déformer certaines traditions brahmaniques[2], et combien il faut être prudent dans l'appréciation littéraire et comparative de leurs écritures, où toutes choses, les défauts comme les qualités, sont en harmonie parfaite avec le but et avec le milieu[3]. Sans doute il y faut toutes les précautions que réclame M. Teza. Mais, après tout, peut-on s'empêcher de comparer, et n'est-ce pas le cas de dire à tant de nos modernes bouddhistes : à vous de donner l'exemple et de ne pas commencer?

Au sortir de cette littérature canonique, nous rencontrons celle des commentateurs, à commencer par le plus grand de tous, Buddhaghosha. Il doit avoir commenté le Tripiṭaka entier, à la constitution définitive duquel il n'a peut-être pas été étranger, et une grande partie de cette œuvre, additionnée certainement de portions apocryphes, nous a été conservée. Combien les traditions varient à son égard, on peut en juger par un mémoire du révérend Thomas Foulkes, qui s'est donné la peine de les recueillir[4]. [273] La plus probable, pourtant, et de beaucoup, est celle des annales singhalaises[5], qui le font arriver du Magadha en Ceylan dans

1. *Kevaṭṭa-Sutta. — On Miracles* (*The Orientalist,* IV, 1891-1892, 83, 107, inachevé).

2. *La Crisna dei Panduidi nelle tradizioni buddiane* (*Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti,* t. IV, série VII, 1892-93).

3. *L'Arte degli scrittori presso ai buddiani* (*Atti e memorie della R. Accademia di Padova*. Vol. IX, 1893).

4. *Buddhaghosa* (*Ind. Antiq.*, XIX, 1890, 105).

5. La compilation la plus compréhensive de ces annales, le *Mahâvaṃsa* (le récit extrêmement inégal, tantôt très prolixe, tantôt un sommaire à peine, va jusqu'à la prise de possession de l'île par les Anglais), est maintenant complètement traduit, *The Mahâvaṃsa, Part II. Containing chapters* XXXIX *to* C. *Translated from the original Pâli into English, for the Government of Ceylon, by L. C. Wijesiṃha, Mudaliyâr. To which is prefixed the Translation of the first Part* (*published in 1837*) *by George Turnour.* Colombo, 1889. La traduction de Turnour a été soumise à une revision sévère. On sait que l'opinion courante depuis Turnour, qui place la rédaction de la première

la première moitié du ve siècle. Plus tard il fut adopté comme le grand restaurateur et le second fondateur de leur église par les Birmans, qui finirent même par faire de lui un des leurs. Sur ce rôle, les inscriptions de Kalyâṇi sont encore muettes, et il ne lui est pas attribué non plus dans une biographie pâlie, la *Buddhaghosuppatti*, que vient de publier et de traduire M. James Gray du collège de Rangoon[1]. L'auteur, un certain thera Mahâmaṅgala, de date incertaine, était de Ceylan, et son œuvre, bien qu'elle ne soit plus connue qu'en Birmanie, n'est en effet qu'un tissu de fictions greffées sur les maigres données des annales singhalaises. M. James Gray a joint à sa traduction d'amples informations et de copieux extraits des chroniques birmanes modernes ayant trait à la légende. Le premier en date, selon la tradition, de tous les ouvrages de Buddhaghosha et celui dont le texte est peut-être le mieux garanti, parce qu'il était plus difficile à interpoler, est un exposé doctrinal du bouddhisme, le *Visuddhimagga* ou « chemin de la pureté ». M. J. E. Carpenter en a publié une table des matières en pâli[2], et une édition du texte du traité accompagné d'une traduction en sanscrit par le paṇḍit Harimohan Vidyâbhûshan a été commencée dans le *Journal* de la *Buddhist Text Society of India*[3].

[274] Après l'époque de Buddhaghosha, l'histoire littéraire de Ceylan présente une grande lacune. Quelques noms d'auteurs, quelques titres d'ouvrages disparus qu'on essaie de restituer d'après des versions singhalaises, des commentaires de date incertaine, c'est à peu près tout ce que l'on rencontre jusqu'à la renaissance des lettres pâlies au xiie siècle. C'est à cette dernière période, aux temps de Parâkramabâhu le Grand et de ses successeurs, qu'appartiennent le *Bhaktiçataka* ou « Centurie de la dévotion (au Buddha) », de Râmacandra Bhârâtî (un brahmane d'origine bengalaise et, d'après son surnom, un *daçanâmin* secteur de Çaṃkara), édité en sanscrit par Dharma Râj Borna et traduit en anglais par le paṇḍit

partie de la chronique au ve siècle, repose sur une base assez fragile. Cf., à ce sujet, Edmund N. Snyder, *Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahâvaṃsa*. Berlin, 1891.

1. *Buddhaghosuppati or the Historical Romance of the Rise and Career of Buddhaghosa*. Londres, 1892.

2. *Visuddhi-magga. Abstract of contents* (*Journ. of the Pâli Text Soc.*, 1890). — Cf. le résumé d'une analyse de l'ouvrage par M. H. C. Warren, dans les *Transactions* du Congrès des orientalistes de Londres, t. I, 362.

3. N° de janvier 1893.

Hara Prasâd Çâstrî[1]; le *Saddhammasaṃgaha* ou « résumé de la bonne loi » de Dharmakîrti, édité en pâli par M. Nedimâle Saddhânanda[2]; le *Sârasaṃgaha* ou « résumé de l'essence (de la religion) », un manuel de même caractère par Siddhârtha, disciple de Buddhapriya, dont M. K. E. Neumann a publié le premier chapitre avec des notes et une traduction[3]; la *Samantakûṭavaṇṇanâ* ou « Description du Pic d'Adam », un poème du thera Vaideha, édité dans le *Journal* de la *Buddhist Text Society*[4]; la *Rasavâhinî* ou « la rivière du goût », un recueil de contes édifiants traduit une première fois du singhalais en pâli par un certain Râshṭrapâla, revu ensuite et remanié par le même thera Vaideha, et dont M. Sten Konow a publié et traduit en allemand deux nouveaux récits[5]; enfin (mais remontant à une période un peu plus ancienne) ces divers traités de morale et de discipline intitulés *çikshâs*, auxquels M. Eduard Müller vient d'en ajouter un nouveau en langue singhalaise, la *Heraṇasikkhâ*, ou « manuel (des devoirs à l'usage) des novices[6] ».

[275] C'est principalement d'après les écritures pâlies que M. H. Oldenberg a composé son beau livre sur le Buddha, dont il a paru une deuxième édition[7], et que M. A. Foucher a eu la bonne pensée de mettre, en une traduction fidèle et élégante[8], à la portée du public français ne lisant pas l'allemand. C'est exclusivement à ces mêmes sources que M. Edmund Hardy a puisé son exposé du bouddhisme primitif[9]. J'ai déjà parlé assez longuement de ces ouvrages dans la *Revue*[10], pour pouvoir me dispenser d'y revenir aujourd'hui. Moins fait de première main pour ce qui concerne

1. *Ibidem*, n° de mai 1893.
2. *Journ. of the Pâli Text Society*, 1890.
3. *Des Sârasaṃgaho, eines Kompendiums buddhistischer Anschauungen, erstes Kapitel. Text, Uebersetzung, Anmerkungen*. Leipzig, 1890.
4. N° de mai 1893.
5. *Zwei Erzählungen aus der Rasavâhinî* (*Zeitsch. d. d. morgenl. Gesell.*, XLIII, 1889, 297. Dès 1845, M. Spiegel avait publié les quatre premiers récits du recueil dans ses *Anecdota Palica*).
6. Dans *Festgruss an Rudolf von Roth, zum Doktor-Jubiläum*, p. 25. Stuttgart, 1893. — Sur une ambassade singhalaise envoyée en 1283 au sultan d'Égypte, dont Makrizi nous a conservé le souvenir, voir une note de M. Rhys Davids, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1891, 479.
7. *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 2e Auflage*. Berlin, 1890.
8. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*. Traduit de l'allemand d'après la seconde édition. Avec une préface par M. Sylvain Lévi. Paris, 1894.
9. *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt*. Münster en Westphalie, 1890.
10. T. V (1882), 234 et t. XXIII (1891), 218.

les origines, mais avec une information très suffisante, la récente publication sur le bouddhisme de M. R. S. Copleston[1] est aussi un excellent livre. L'auteur, qui est évêque de Colombo, a pu puiser dans une riche expérience personnelle pour ajouter à l'appréciation du bouddhisme ancien le tableau de son état présent à Ceylan. Il ne se prétend pas désintéressé; mais je crois qu'il a su être impartial : si le verdict est sévère, il est juste et opportun. Sans être évêque, on peut être agacé de tout ce qui se débite sur le bouddhisme. C'est aussi dans un esprit sage et ferme qu'est conçu le *Buddhism* de sir Monier-Williams[2]. Le livre tient ce que promettait le mémoire que je notais dans le dernier Bulletin[3] et dont il est le développement. Sans viser à [276] l'originalité ni à de grandes théories, il est solide et plein de renseignements. On y voit l'effort du moins de faire au bouddhisme sa juste part dans le passé de l'Inde, de le prendre non pas seulement comme une abstraction littéraire, mais avec ses racines et ses conséquences. Enfin on n'y est pas séduit par cette simplicité et cette logique apparentes qu'il est si facile d'obtenir en s'en tenant aux documents du Sud ; mais on y sent aussi le reflet de la confusion dans laquelle nous laissent ceux du Nord. M. A. Bastian, de même et avec plus de décision encore, a essayé d'embrasser le bouddhisme dans son ensemble en s'adressant aux deux traditions. Mais, pour résumer son mémoire[4], il faudrait d'abord le comprendre, y saisir quelque chose comme un fil conducteur, et j'avoue humblement n'y avoir pas réussi. Le mémoire est riche en détails et témoigne de vastes lectures, mais je serais embarrassé de dire de maint paragraphe, pourquoi il y vient à telle place plutôt qu'à toute autre. Et cette monographie si hérissée est une conférence ! C'est une conférence aussi et plus facile à comprendre que celle de M. Bastian que l'étude de M. Vinson sur l'évolution du bouddhisme[5], mais dont le

1. *Buddhism Primitive and Present in Magadha and in Ceylon.* Londres, 1893.

2. *Buddhism, in its Connexion with Brâhmanism and Hinduism, and in its Contrast with Christianity.* Londres, 1889. — Il y a un peu d'inexpérience et de fantaisie téméraire dans un article de M. P. Nolan, *The Legend of Buddha* (*Calcutta Review*, janvier 1893). Mais il y a aussi du bon sens dans cet article, et c'est là une note rafraîchissante au milieu de cet unisson de louanges qui nous vient depuis quelques années de l'Inde.

3. T. XIX (1889), 276.

4. *Der Buddhismus als religions-philosophisches System. Vortrag gehalten in der Aula des königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin.* Berlin, 1893. — L'une des trois planches qui accompagnent le mémoire est un de ces *bhavacakras* dont il a été question plus haut, p. 264.

5. *L'Evolution du bouddhisme. Dixième conférence transformiste*, dans les *Bulletins de la Société anthropologique de Paris*, t. III, 4e série, 1892.

titre seul doit déjà inspirer de la défiance à quiconque est tant soi peu au courant de la question. Le mot d'évolution est à la mode; il nous vient des sciences naturelles. Quand on nous parle de l'évolution d'une plante ou d'une maladie, nous entendons par là une série de changements observés et suivis exactement, pas à pas, depuis l'origine, et desquels il se dégage une loi. Pouvons-nous faire cela pour le bouddhisme, dont nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot? Aussi M. Vinson n'a-t-il rien tenté de semblable. Il nous a donné des considérations sur les diverses sortes de bouddhisme, très souvent justes, parfois contestables, additionnées de quelques erreurs [**277**] et d'appréciations par trop sommaires [1], plus un hymne final à l'évolution. Ce n'est pas assez pour justifier le titre.

Ce qui rend cette histoire si difficile à écrire, c'est la diversité du bouddhisme, la diversité surtout de sa double tradition sanscrite et pâlie. J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de traiter cette question dans la *Revue* [2] et je ne veux pas y rentrer ici. Je rappellerai seulement que pour nous, avec nos conceptions et nos méthodes, cette diversité est réelle, qu'elle aboutit à des conflits sur une infinité de points essentiels et que, selon que nous nous prononçons pour l'une ou pour l'autre tradition, nous obtenons en quelque sorte deux religions distinctes, même pour la période des origines. M. Kern a bien essayé de concilier les deux traditions [3], mais en les soumettant toutes deux à un système d'interprétation mythique où il est difficile de le suivre. MM. Oldenberg, Rhys Davids et d'autres *pâli scholars* tranchent la question en n'acceptant, pour les origines, que les documents du canon méridional, et c'est là encore un parti pris qui éveille de légitimes défiances. Le problème serait-il insoluble? Je ne le pense pas. Je remarque, en effet, que cette divergence, pour nous si sensible, paraît avoir frappé bien moins les Hindous eux-mêmes. Les relations entre

1. Par exemple, p. 407, Avalokiteçvara, qui doit devenir le Buddha historique (le rapport est un peu mieux présenté, p. 413), et p. 410 « le matérialisme scientifique des doctrines de Confucius ». Comprenne qui pourra.

2. Entre autres, t. V (1882), 121, 239.

3. Dans sa belle et savante *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*. Haarlem, 1882-1884. Une traduction en a été faite aussitôt (par M. Jacobi, 1882-1884) à l'usage des Allemands qui, pourtant, en avaient bien moins besoin que nous. On avait commencé aussi, dans cette *Revue* même (t. IV, V, VII), à en faire une pour nous ; mais elle est restée interrompue. Une traduction française qui mettrait cet excellent ouvrage à la portée de notre public, serait actuellement encore le meilleur service qu'on puisse rendre aux études bouddhiques en France.

l'Inde du Nord et Ceylan n'ont jamais été interrompues, et ceux qui passaient de l'une à l'autre ne paraissent avoir été ni étonnés ni dépaysés. Ils voient là de simples différences d'écoles ou, s'ils font une distinction plus profonde, c'est entre *Hînayâna* et *Mahâyâna*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Et je me demande si leur impression, après tout, n'était pas la vraie; si, avec nos habitudes de critique, [278] nous n'exagérons pas ces différences, et si nous ne parviendrons pas à les concilier un jour, à mesure que nous saurons mieux entrer dans la pensée hindoue et qu'au lieu de traiter le bouddhisme comme une de nos religions occidentales, en y introduisant nos distinctions tranchées, nous le verrons davantage comme une religion hindoue, qui peut être beaucoup de choses à la fois. Mais ceci ne sera pas l'œuvre d'un jour. Il nous faudra tout d'abord mieux connaître un des côtés de la question, le bouddhisme hindou du Nord, que nous connaissons fort peu. De ses principaux livres, un petit nombre seulement a été soumis à une étude approfondie; de ses écoles nous n'avons encore que la nomenclature, et nous n'avons que peu de chose de l'œuvre de ses théologiens, de ces traités de formation secondaire où la doctrine a été systématisée, comme elle l'a été d'autre part dans le canon pâli, et, ce qui est essentiel, systématisée par les Hindous, non par nous. Il y a à ce sujet de très bonnes observations dans un travail de M. Sylvain Lévi[1], et qui seraient meilleures encore, si elles étaient faites avec un peu plus de mesure. C'est une excellente idée que d'étudier le bouddhisme du Nord et de commencer cette étude par celle de l'*Abhidharmakoçavyâkhyâ;* mais que ce livre soit nécessairement le pivot de toute l'histoire religieuse de l'Inde, c'est de la poésie, encore que ce soit écrit en prose.

Avec M. Augustin Chaboseau[2], nous quittons le terrain des études solides pour entrer dans les limbes du néo-bouddhisme et de ses congénères, occultisme, théosophisme, ésotérisme, spiritisme, kabbalisme, etc. M. Chaboseau, qui est directeur du *Voile d'Isis* et, si je ne me trompe, ésotériste, se défend d'être du néo-bouddhisme, auquel même il en veut beaucoup, je ne vois pas trop pourquoi. S'il a su se garer de certaines excentricités, sa méthode, au fond, et ses résultats sont à peu de choses près les mêmes, puisqu'il cherche et trouve dans le bouddhisme non seulement

1. *La Science des religions et les Religions de l'Inde.* Publication de l'*Ecole pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses.* Paris, 1892.

2. *Essai sur la philosophie bouddhique.* Paris, 1891.

une philosophie transcendante, une et originale, mais [279] une science qui sera peut-être celle du xxe siècle, mais qui, en tout cas, est singulièrement en avance sur celle du nôtre. Son livre mérite à certains égards de ne pas être confondu avec les productions ordinaires de cette école, mais appartient à la même classe. On n'attendra pas de moi un compte rendu détaillé de cette littérature, compte rendu que je serais d'ailleurs incapable de faire. Je ne saurais même dire si les périodiques sans nombre et de toute couleur qui la patronnent et lui servent d'organe, le *Lucifer* de Londres, *The Path* de New-York, les *Lotusblüthen* du docteur Franz Hartmann de Leipzig, sans compter ceux de Paris, sont encore en vie. Parmi les livres publiés à part, les meilleurs sont encore quelques effusions d'un dilettantisme attendri, comme « l'Imitation du Buddha », de M. Ernest M. Bowden[1], ou le petit traité d'abord anonyme et attribué à Mme Blavatski, depuis avoué par Mme Mabel Collins, « Lumière sur la Voie[2] », dont il a paru une traduction sanscrite par le paṇḍit Bhâshyâcârya[3]. Si l'on veut voir au contraire jusqu'à quel point peuvent être poussés l'illuminisme ou le charlatanisme, on n'a qu'à parcourir le prospectus d'un livre publié à Philadelphie, « l'Antiquité dévoilée[4] », qui, par plusieurs de ses chapitres, est d'inspiration néo-bouddhique.

Dans l'Inde même, comme du reste partout, le mouvement est inséparable du théosophisme : les publications, les sociétés, les champions de l'un sont presque toujours aussi ceux de l'autre. La direction, du moins apparente, appartient au colonel Henry S. Olcott, président de la Société théosophique de Madras, laquelle compte par le monde près de deux cents sociétés affiliées (deux à Paris, paraît-il), dont cent cinquante dans l'Inde. [280] L'organe de la Société mère, *The Theosophist*, en est à son XVe volume. M. Olcott, qui avait déjà doté le bouddhisme d'un catéchisme, y a

1. *The Imitation of Buddha : Quotations from Buddhist Literature for each Day in the Year. With Preface by sir Edwin Arnold.* Londres, 1893. (Trois éditions en une année.)

2. *Light on the Path, a Treatise written for the Personal use of those who are Ignorant of the Eastern Wisdom, and who desire to enter within its Influence. New Edition with notes by the Author.* Londres, 1889.

3. *Mârgaprakâçinî. Published by the Theosophical Society, Madras. Second Edition.* Mysore, 1889.

4. *Antiquity unveiled. The most important Revelations concerning the True Origin of Christianity.* Philadelphie, 1892.

publié un formulaire approuvé par les chefs des églises de Birmanie, de Chittagong, de Ceylan et du Japon, où est résumé en quatorze articles le *credo* commun à tous les bouddhistes[1]. On pense bien qu'elle est maigre, cette *platform of common belief*, comme l'appelle M. Olcott, et qu'elle ressemble fort peu au bouddhisme d'aucune époque et d'aucun pays connus. Tout ce qu'elle prouve pour le moment, c'est qu'aux Indes, comme ailleurs, on arrive à se concentrer entre gens peu regardants ; peut-être aussi a-t-elle été prise au sérieux au récent Congrès de Chicago. La Société professe d'ailleurs un même culte éclectique et naïvement mystique pour toutes les manifestations anciennes de la pensée *aryenne*, et le *Theosophist* contient un certain nombre d'articles d'archéologie religieuse hindoue auxquels il ne faut pas demander beaucoup de critique, mais qui sont d'une réelle valeur et supérieurs en tout cas à ce qui se publie dans les périodiques similaires de l'Occident[2]. Les Européennes qui prennent une part militante dans le mouvement ne font pas grande preuve de jugement. Mais les indigènes y sont dans leur rôle et beaucoup d'entre eux y voient bien sincèrement un moyen de relèvement et de salut pour leurs compatriotes. C'est l'une des multiples manifestations, et non la moins curieuse, de ce travail de gestation qui agite les couches supérieures de la société hindoue et dont la contagion s'étend à bon nombre d'Anglo-Indiens[3]. A Ceylan, le mouvement a pour organes [**281**] plusieurs périodiques en singhalais et en anglais, notamment depuis 1888 le *Buddhist* de Colombo, patronné et plus ou moins inspiré par le colonel Olcott et qui, conformément à son titre, représente plus particulièrement le bouddhisme militant. Au Bengale il est propagé par la *Mahâ-Bodhi Society*. Fondée à Colombo, Ceylan, en 1891, celle-ci a son prétendu quartier général à Buddha-Gayâ en Bihar, son siège effectif

1. Dans le numéro de janvier 1892. *A United Buddhist World, being Fourteen Fundamental Buddhistic Beliefs certified by the High Priests of Burma, Chittagong, Ceylon and Japan, to be common to the Northern and Southern Buddhism*, aussi tiré à part. Madras, 1892.

2. Voir, par exemple, dans le volume de 1890, une curieuse relation par M. E. Douglas Fawcett d'une entrevue avec le mahâthera Sumaṅgala de Ceylan. *A Talk with Sumangala. Is Southern Buddhism materialistic ?*

3. Voir dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1890, 228, la relation de plusieurs conversions au bouddhisme, notamment celle d'un certain M. Powell à Colombo. C'est dans *The Light of Asia* de sir Edwin Arnold, un grand poète peut-être, mais à coup sûr un illuminé et un dilettante, que ce quasi *clergyman* a trouvé son chemin de Damas.

à Calcutta; pour patron, elle a le Grand Lama du Tibet; pour président le mahâthera Sumañgala de Ceylan; pour vice-présidents, de hauts dignitaires des Églises de Birmanie, du Japon, de la Chine et de Ceylan ; pour directeur et conseiller, le colonel Olcott; pour secrétaire général, M. H. Dharmapâla, qui est aussi le principal rédacteur de son organe, le *Journal of the Mahâ-Bodhi Society*[1], et a été son représentant au Congrès de Chicago[2]. Outre son but général de propagande, elle a pour objet spécial la fondation d'un collège bouddhique international à Buddha-Gayâ, et la revendication à cet effet pour le bouddhisme (contre paiement bien entendu; l'administration anglaise ne l'entendrait pas autrement) du grand temple récemment restauré et depuis longtemps occupé par des desservants çivaïtes[3]. But général et objet particulier, ce sont là des affaires qui ne nous regardent pas. Ce qui, par contre, nous laisse moins indifférents, c'est le verbiage prétentieux dont le *Journal* est rempli et la pensée à peine déguisée d'exciter le fanatisme hindou contre les musulmans. A côté de cette Société et en partie avec les mêmes éléments, il s'en est fondé une autre à Calcutta, qui mérite plus d'être encouragée, la *Buddhist Text Society of India*[4]. Celle-ci, comme la dénomination [282] l'indique, se propose de publier des travaux sur l'histoire du bouddhisme et des textes bouddhiques sanscrits, pâlis, tibétains, et j'ai déjà eu l'occasion plus haut d'indiquer ceux qu'elle a choisis pour son début. Il y a encore quelque inexpérience dans ce choix et dans la disposition générale de son *Journal*. À côté de morceaux excellents, comme le *Visuddhimagga*, il y en a d'insignifiants, surtout quand ils ne sont donnés qu'à l'état de fragments, comme les extraits de Kshemendra. Qu'elle se montre à l'avenir plus sévère, qu'elle s'attache

1. Premier numéro, Calcutta, mai 1892.

2. Pour un premier compte rendu de son rôle au Congrès (il y a eu des incidents, les *managers* ont fait voyager M. Dharmapâla en seconde classe), voir le dernier numéro du *Journal*, octobre 1893.

3. Il n'y a pas actuellement dans tout le pays un seul bouddhiste authentique, si ce n'est, et encore ! quand M. Dharmapâla s'y trouve de passage. M. Olcott est venu lui-même plaider la cause de cette revendication dans une conférence fort habile faite par lui à Calcutta, le 24 octobre 1892. *The Kinship between Hinduism and Buddhism. Edited with an Introduction and Appendix by H. Dharmapâla.* Calcutta, 1893.

4. Constituée à Calcutta le 13 août 1892. De son *Journal*, deux fascicules ont paru, en janvier et en mai 1893. — Pour un autre témoignage un peu plus ancien (1889) de la persistance ou de la rennaissance d'une activité bouddhiste dans le Bengale oriental, voir une note de M. Cecil Bendall dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 140.

à exploiter au vrai profit de l'histoire le vaste champ qu'elle a devant elle, sans verser dans le folk-lore facile, ni dans la propagande indiscrète, et elle sera sûrement utile. Le moins qu'elle ressemblera à sa sœur jumelle, la *Mahâ-Bodhi Society*, le mieux ce sera pour elle et pour nous.

III

JAINISME

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XXIX [1894], p. 25 et ss.)

---

[25] Ce n'est que dans ces dernières années que l'ancienne histoire du jainisme demeurée jusque-là flottante, parce qu'elle ne s'appuyait que sur la tradition littéraire, a trouvé une base solide dans les documents épigraphiques. Dans le précédent Bulletin[1], j'ai résumé la première série de ces découvertes dues, la plupart, à M. Bühler, qui a provoqué et en quelque sorte dirigé les fouilles de M. Führer à Mathurâ et qui en a publié les résultats. Dans ce même Bulletin, j'ai aussi indiqué les points de cette histoire qui, du fait de ces découvertes, me paraissaient devoir être considérés comme acquis, et ceux qu'elles laissaient encore dans l'ombre. Depuis, les fouilles de Mathurâ ont été continuées par M. Führer; elles n'ont pas cessé d'être fructueuses, et tout permet d'espérer qu'elles n'ont pas dit leur dernier mot. A mesure que les résultats lui en parvenaient en Europe, M. Bühler les annonçait dans l'*Academy*[2] de Londres et, ensuite, d'une façon plus détaillée, dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*[3]. Enfin, une édition complète de ces documents avec fac-similés a été entreprise par lui et est en cours de publication dans l'*Epigraphia* [26] *In-*

1. T. XIX (1889), p. 291.
2. N^os des 1er juin 1889, 19 avril 1890, 7 février et 18 avril 1891. Cf. n° du 25 avril 1891 (communication du général Cunningham).
3. Vol. III (1889), p. 1 ; (1890), pp. 169, 313 ; V (1891), pp. 59, 175. Cf. *Ibidem*, IV, p. 80, une note sur un ancien établissement des Jainas à Singhapur, dans le Penjab.

dica[1] de M. Burgess. De l'ensemble de ces inscriptions admirablement interprétées par M. Bühler, il ressort que, dès le Ier siècle avant notre ère, l'Église jaina Çvetâmbara était solidement organisée; que ses diverses branches, avec leurs nombreuses subdivisions, étaient établies dans une grande partie de l'Inde septentrionale et centrale, et que ces divisions répondent exactement au tableau qui nous en a été conservé dans les listes incorporées plusieurs siècles après dans le *Kalpasûtra ;* qu'elles avaient leurs sanctuaires avec un culte développé d'images; que l'un de ces sanctuaires, à Mathurâ même, était dès lors si ancien que la fondation en était devenue légendaire et qu'il passait pour avoir été bâti par les dieux; que les rapports du clergé avec les fidèles étaient alors, comme ils le sont restés depuis, très étroits, bien plus étroits que dans le bouddhisme, le prêtre intervenant dans tout acte religieux accompli par un laïc et celui-ci n'agissant qu'en qualité de membre de la communauté particulière à laquelle il appartenait; que la biographie du fondateur était aussi dès lors probablement arrêtée, telle qu'elle s'est transmise chez les Çvetâmbaras, puisqu'un épisode très particulier de cette biographie, le transfert miraculeux de l'embryon qui sera Mahâvîra du sein de la brâhmaṇî Devanandâ, sa première mère, au sein de la kshatriyâ Triçalâ, épisode calqué sur un trait de la légende de Kṛishṇa et repoussé comme apocryphe par les Digambaras, se trouve figuré sur plusieurs de ces vieux bas-reliefs de Mathurâ[2]. Sur tous ces points, ces documents fournissent des indications nombreuses, précises et, la plupart, datées. Mais ils ne nous apprennent rien sur les sources de cette biographie du fondateur, sur son authenticité, sur ses rapports suspects avec celle du fondateur du bouddhisme, sur les origines de la secte, sur la formation du canon des Çvetâmbaras, que la tradition nous autorise à croire de beaucoup postérieure à ces inscriptions, enfin, comme je persiste à le croire, sur la date du schisme des Digambaras, qui rejettent [27] ce canon comme apocryphe. Sur ces derniers points, qui sont d'une importance capitale pour l'histoire primitive du jainisme, je n'ai rien à changer aux réserves que j'ai faites dans le précédent Bulletin[3]. Parmi les inscriptions

1. Vol. I, pp. 371-397 (1891) ; II, pp. 195-212 (1892).

2. Le principal de ces bas-reliefs n'a pas encore été publié dans l'*Epigraphia Indica* ; mais il est décrit par M. Bühler dans les *Transactions* du Congrès des Orientalistes tenu à Londres en 1892, vol. I, p. 218 (1893).

3. T. XIX (1889), pp. 282 et ss., et p. 294. — J'ai déjà mentionné précédemment,

postérieures relatives aux Çvetâmbaras, j'en mentionnerai de suite une du XIIe siècle, communiquée par M. Vajeshankar G. Ozhâ et publiée avec une introduction par M. Bühler[1]. Elle relate les constructions faites par le roi Kumârapâla d'Aṇhilvâḍ, auprès du fameux sanctuaire de Somanâtha en Kaṭhiâvâḍ, et montre que ce prince, un des patrons les plus déclarés et les plus illustres du jainisme, était un non moins zélé çivaïte. Après tant d'autres, c'est un nouvel et curieux exemple de la tolérance, ou plutôt, du syncrétisme des religions hindoues. D'autres inscriptions religieuses des Çvetâmbaras publiées par MM. Bühler et Kirste sont modernes, quelques-unes même contemporaines. Intéressantes pour l'épigraphiste, elles n'ont droit à figurer ici que parce qu'elles fixent quelques dates et qu'elles renseignent sur la succession des pontifes dans certaines branches peu connues de la secte[2]. La plupart de ces branches ou *gacchas* possèdent en effet, ou ont possédé de ces listes de succession ou *paṭṭâvalis*, soit en manuscrit, soit, mais plus rarement, gravées sur pierre dans leurs temples. Une de ces dernières a été publiée par M. Bühler[3] : elle provient d'Aṇhilvâḍ, l'ancienne capitale des rois Caulukyas de Gujarât, et donne la succession des *sûris* du Kharataragaccha jusqu'au temps d'Akbar. Rapprochée d'un document semblable qui se trouve à Jesalmir, [28] elle permet de faire plusieurs corrections à des *paṭṭâvalis* manuscrites du même *gaccha*, publiées par M. Klatt[4] et, plus récemment, par M. Weber[5]. Une *paṭṭâvali* manuscrite d'une autre branche de l'Église Çvetâmbara, l'Upakeçagaccha, a été éditée par M. Hoernle[6].

Pour la littérature canonique des Çvetâmbaras, je n'ai à mentionner, en fait d'éditions de textes, que le savant travail de M. Ernst

dans la partie du présent Bulletin relatif au bouddhisme (t. XXVIII, p. 245), la très ancienne inscription de Prabhosâ publiée par M. Führer, qui pourrait bien être jaina, ainsi que les observations parfaitement justifiées de M. Bühler (*ibidem*, p. 242) rappelant que quelques-uns des plus vieux monastères-cavernes de l'Inde sont d'origine jaina.

1. *The Somnâthpattan Praçasti of Bhâva Bṛihaspati* (*Wiener Zeitschr. f. d. Kund. des Morgenl.*, vol. III, 1889, p. 1).

2. G. Bühler, *The Jaina inscriptions of Çatruṃiaya* (*Epigraphia Indica*, vol. II, pp. 34-86, 1892). — J. Kirste, *Inscriptions from Northern Gujarât* (*Ibidem*, pp. 24-34).

3. *Praçasti of the Temple of Vâḍipura-Pârçvanâtha at Pattan* (*Epigraphia Indica*, vol. I, p. 319, 1890).

4. *Indian Antiquary*, XI (1882), p. 245.

5. Dans le nouveau catalogue des manuscrits sanscrits et prâcrits de la Bibliothèque royale de Berlin, n° 1989, p. 1030 (1892).

6. *Indian Antiquary*, XIX (1890), p. 233.

Leumann sur le *Daçavaikâlikasûtra*[1], un des *mûlasûtras* du canon, attribué non à Mahâvira lui-même, mais à Çayyambhava, un de ses successeurs à la quatrième génération spirituelle. Au texte du sûtra, des séries de stances sur divers points de morale et de discipline ascétique, appuyées de courts récits servant d'exemples, M. Leumann a joint celui du vieux commentaire ou *niryukti* attribué à Bhadrabâhu, un chef d'école de la sixième génération spirituelle à partir du fondateur. Sur cinquante et une pages de texte, il y en a à peine deux de traduites ; le reste n'est qu'analysé et, encore, seulement pour ce qui concerne les récits. Ce travail d'analyse, il est vrai, est fait de main de maître; il abonde en renseignements précieux pour l'histoire littéraire et, par de multiples rapprochements avec des passages parallèles épars dans les écrits canoniques ainsi que dans l'ensemble volumineux et compliqué des diverses couches de commentaires, il témoigne d'une connaissance intime de cette littérature que M. Leumann est probablement seul à posséder. Mais je doute qu'il paraisse suffisant même au spécialiste, qui regrettera peut-être d'avoir à s'assimiler tant de matière brute. Je doute surtout qu'il soit aussi clair qu'il est savant, et qu'on puisse le consulter à quelques mois d'intervalle sans avoir à le relire d'un bout à l'autre. Les mêmes qualités, mais aussi, en partie du moins, les mêmes défauts, se retrouvent, dans une autre publication, [29]où M. Leumann, continuant[2] ses études comparatives sur les légendes hindoues, suit un de ces récits, celui de Citta et de Sambhûta, à travers le canon, les commentaires et les narrations des Jainas, les jâtakas des bouddhistes et l'épopée des brahmanes, et essaie d'établir une sorte de tableau généalogique de toutes ces variantes d'un fond traditionnel commun[3].

Comme chez les bouddhistes et bien plus que chez les brahmanes, la transition est insensible chez les Jainas de la légende religieuse au conte, même au conte d'allure profane. Les deux

1. *Daçavaikâlika-sûtra und -niryukti nach dem Erzählungsgehalt untersucht und herausgegeben* (*Zeitschrift des deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLVI, 1892, p. 581).

2. Cf. le précédent Bulletin, t. XIX, p. 295.

3. *Die Legende von Citta und Sambhûta* (*Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, t. V, 1891, p. 111 et VI, 1892, p. 1). — Dans le même ordre de recherches et à propos de la « légende de la destruction de Dvâravatî » publiée par M. Jacobi (cf. t. XIX, p. 290), voir les observations de M. Serge d'Oldenburg signalant des récits parallèles dans la collection des *Jâtakas* et dans le *Petavatthu* des bouddhistes, ap. *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VI (1882), p. 335 (en russe).

sortes de récits, déjà juxtaposés dans plusieurs de leurs livres canoniques, constituent en grande partie le fond de la littérature des commentateurs et des hagiographes, et il n'y a pas de démarcation bien nette entre celle-ci et les recueils de contes proprement dits. Comme dans nos sermonnaires du moyen âge, le but d'édification parfois ne s'accuse que par le cadre et par quelques sentences, qu'il suffit de supprimer pour avoir tout le contraire d'un livre de piété. C'est plus ou moins à ce genre mixte qu'appartiennent les recueils et les spécimens de recueils publiés ou analysés par MM. Fr. L. Pullé[1], A. Weber[2] et Th. Aufrecht[3]. Bien que rédigés à peu près en sanscrit, ce sont des livres de [30] littérature populaire, et c'est là précisément ce qui, sous le rapport du vocabulaire, de l'histoire des mœurs, des usages et des croyances, donne à ces productions, d'ordinaire si médiocres, un intérêt parfois supérieur à celui des œuvres plus raffinées des brahmanes. Sauf pour le style, qui est élégant et poli, on peut ranger dans la même classe le poème du moine et grand docteur Hemacandra, le *Sthavirâvalîcarita*, dont M. Jacobi a achevé l'édition[4]. Car avec toute sa prétention[5] d'être de l'histoire, ce « livre des biographies des patriarches[6] » n'est guère qu'un recueil de contes et de contes parfois gaillards.

1. *Un progenitore indiano del Bertoldo*. Venezia, 1888. Huit contes sur le thème du « rustre avisé » tiré de l'*Antarakathâsaṃgraha* d'un certain Râjaçekhara. Le mémoire, qui contient en outre des considérations étendues sur la littérature des contes chez les Jainas, est dédié à la ville de Bologne, à l'occasion du huitième centenaire de la fondation de l'Université.

2. *Ueber die Samyaktvakaumudî, eine eventualiter mit* 1001 *Nacht auf gleiche Quelle zurückgehende indische Erzählung* (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 25 juillet 1889). Le recueil est antérieur à 1432 A. D. et paraît être de source Digambara. Cf. aussi les observations de M. Serge d'Oldenburg traduites par M. Wenzel ap. *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1893, p. 341.

3. *Zwei Erzählungen*, dans *Festgruss an R. von Roth*. Stuttgart, 1893, p. 129. Deux contes tirés de la *Bharaṭakadvâtriṃçikâ*.

4. *The Sthavirâvalî-carita or Pariçishṭaparvan, being an Appendix of the Trishashṭiçalâkâpurusha-carita by Hemacandra*. Calcutta (*Biblioth. Indica*). Le fascicule v, qui contient la préface et l'analyse de M. Jacobi, ainsi que la fin des suppléments, n'a été ajouté qu'en 1891.

5. Prétention qui n'est pas absolument gratuite, car, ainsi que le fait remarquer M. Jacobi, il doit y avoir un grain de vérité au fond de toutes ces traditions. La distinction entre l'histoire et la fiction est d'ailleurs à peine admissible au point de vue purement indigène, l'Hindou et, dans le passé, l'Hindou même cultivé, étant *a priori* disposé à croire tout ce qu'il lit dans un livre.

6. Les chefs de l'Église successeurs de Mahâvîra jusqu'à la 14e génération spirituelle, les *çrutakevalins* « ceux qui ont possédé toutes les quatorze sections du canon primitif » et les *daçapûrvins* « ceux qui ont possédé dix sections » de ce canon qui, après eux, a été perdu.

Et il ne suffirait pas de se rappeler à ce propos que Boccace a bien été un clerc ; car Hemacandra, à côté de ses visées littéraires, a certainement prétendu écrire un livre d'édification, destiné à glorifier une Église où régnait un ascétisme sévère. Comme le montre M. Jacobi, il n'a rien inventé et n'a fait que reproduire sous une forme plus élégante une tradition déjà ancienne et remontant, en partie du moins, à la littérature canonique.

Les écrivains jainas ont toujours tenu une certaine place dans la littérature sanscrite. Dans leurs luttes avec les mîmâṃsakas, dans leurs écrits sur la grammaire, sur la rhétorique, dans leurs œuvres de fiction, ils ont manié la prose technique ou commune avec une maîtrise qui parfois ne le cède en rien à celle des brahmanes orthodoxes, et ils ont cultivé la poésie avec un égal succès. Je ne parlerai pas ici des œuvres de cette provenance publiées depuis quelques années dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay, parce [**31**] qu'elles appartiennent à la littérature pure. Je rappellerai seulement qu'ils paraissent avoir quelque droit à revendiquer comme ayant été des leurs, un des virtuoses les plus accomplis de la poésie classique, Mâgha, l'auteur du *Çiçupâlavadha*. Mais ils n'ont pas fait preuve parfois d'une moindre dextérité quand ils ont employé le langage et les procédés les plus raffinés de la poétique sanscrite à l'exposition ornée de leurs doctrines particulières. C'est une œuvre de ce dernier genre que l'*Upamitabhavaprapañcakathâ* « l'Allégorie de la vie » de Siddharshi, dont M. Jacobi a publié le premier chant[1], celui où l'auteur trace le plan de son œuvre de propagande et de salut et justifie la méthode allégorique qu'il y a employée. Le poème, qui n'a probablement été surpassé que par le célèbre *Prabodhacandrodaya* de Kṛishṇamiçra, paraît digne de sa réputation et mériterait d'être publié *in extenso*. Enfin les Jainas n'ont été que fidèles à leurs propres traditions littéraires, où les biographies des grands hommes soit sacrés, soit profanes, ont toujours tenu une grande place, en employant la poésie à chanter des faits contemporains. M. Bühler a fait connaître deux nouvelles productions de ce genre de semi-fictions, mais où l'histoire réelle trouve beaucoup à glaner : le *Sukṛitasaṃkîrtana*[2], où Arisiṃha célèbre les

1. *Upamitabhavaprapañcae Kathae Specimen*. Acte solennel de l'Université de Bonn du 3 août 1891. Sur l'auteur du poème, Siddharshi et ses autres œuvres (commencement du xe siècle), cf. la notice de M. J. Klatt, ap. *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, vol. IV (1890), p. 61.

2. *Das Sukṛitasaṃkîrtana des Arisiṃha* (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1889).

fondations et les libéralités faites en faveur de l'église par Vastupâla, le célèbre ministre des rois Vâghelas de Ḍholkâ (première moitié du XIIIe siècle), et le *Jagaḍûcarita*[1], où Sarvânanda (fin du même siècle) relate les services rendus à ses coreligionnaires et aux rois d'Aṇhilvâḍ par un riche marchand du nom de Jagaḍû.

Toute cette littérature appartient aux Çvetâmbaras, ceux dont le clergé est « vêtu de blanc » et dont les petites communautés industrielles, commerçantes et presque toutes riches, sont [32] répandues un peu partout dans l'Inde septentrionale, du Bengale au Sindh, sur la côte de Bombay et dans les pays mahrattes. C'est la seule jusqu'ici qui présente une tradition continue et dont l'inventaire ait pu être dressé d'une façon approximative. L'honneur d'avoir établi cet inventaire revient presque en entier à M. Weber. Dans le précédent Bulletin[2], j'ai mentionné la deuxième partie du deuxième volume de son Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Berlin, partie qui comprenait l'inventaire du *Siddhânta*, des écrits canoniques avec leurs commentaires. Je suis heureux de pouvoir le féliciter aujourd'hui de l'achèvement de ce prodigieux travail qui restera pendant longtemps la première base de toute étude sur les Jainas : la troisième partie de ce deuxième volume, à elle seule un gros in-quarto de 561 pages, comprend le reste de la littérature jaina avec les index et les additions[3].

Nos informations jusqu'ici sont beaucoup plus pauvres sur l'autre grande division de la secte, les Digambaras, « ceux qui sont vêtus d'air », parce que leur clergé a conservé, du moins pour certaines occasions, l'ancienne prescription de la nudité. Leurs communautés, plus agricoles que commerciales et moins riches que celles de leurs rivaux, sont maintenant représentées surtout dans le sud de l'Inde. En plusieurs de leurs usages et doctrines, ils sont plus archaïques que les Çvetâmbaras, sans qu'on puisse dire au juste si c'est pour être restés stationnaires, ou par suite d'un retour,

1. *Indian Studies*, n° 1. *The Jagaḍûcarita of Sarvâṇanda, a Historical Romance from Gujarât* (*Ibidem*, 1892).

2. T. XIX (1889), p. 281. La belle analyse du *Siddhânta* que je mentionnais en même temps, a paru depuis en traduction anglaise dans l'*Indian Antiquary*, t. XVII-XXI (1888-1892).

3. *Verzeichniss der Saṃskrit- und Prâkṛit-Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band. Dritte Abtheilung*. Berlin, 1892. — Cf. F. L. Pullé, *The Florentine Jaina Manuscripts*, dans les *Transactions* du 9e Congrès des Orientalistes, t. I, p. 214. — Ernst Leumann, *Liste von transcribirten Abschriften und Auszügen aus der Jaina Literatur*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1891), p. 454 et XLVII (1893), p. 308.

d'une sorte de réforme, vers le passé. Ils n'ont pas de canon proprement dit et rejettent celui de l'autre église, en partie comme interpolé et corrompu, en partie comme apocryphe. Ils possèdent pourtant une assez riche littérature [33] religieuse et technique. Mais cette littérature est à peine représentée dans les collections de l'Europe et, dans l'Inde même, elle n'a encore été explorée que sommairement. Les données générales les plus récentes et les plus abondantes que nous en ayons, sont toujours encore celles que MM. Peterson et R. G. Bhandarkar ont consignées dans leurs beaux catalogues des collections de Bombay et de Poona[1]. Sur des points de détail, notamment les synchronismes entre l'histoire littéraire de ces Jainas et celle des brahmanes, un savant indigène, M. K. B. Pathak, a déjà tiré de ces livres de précieuses informations[2], et deux *paṭṭâvalis* ou listes de succession des pontifes d'une de leurs églises ont été publiées et savamment interprétées par M. Hoernle[3]. Mais pour l'ensemble de leur doctrine et pour les origines de leur histoire, nous sommes toujours encore en la dépendance de leurs frères ennemis, les Çvetâmbaras[4]. D'autre part, les résultats des recherches archéologiques ne leur ont pas, jusqu'ici, été beaucoup plus favorables. Ils n'ont rien à opposer aux grands et magnifiques sanctuaires du mont Abû et de Çatruṃjaya, et les inscriptions assez nombreuses qui ont été publiées et où figure la mention de leurs *gacchas*, sont loin, et pour l'antiquité, et pour la continuité, de leur fournir une tradition comparable à celle que les documents trouvés à Cuttack et à Mathurâ établissent pour les Çvetâmbaras. Ce n'est même que dans ces dernières années qu'un groupe d'inscriptions vraiment important pour leur histoire est devenu accessible, je veux parler des inscriptions de Çravaṇa Belgoḷa en Mysore, [34] publiées par M. B. Lewis Rice[5]. Celles-ci sont

1. Cf. le précédent Bulletin, t. XIX, p. 281.

2. *The Position of Kumârila in Digambara Jaina Literature*, dans les *Transactions* du 9e Congrès des Orientalistes à Londres, en 1892. — Je ne connais encore que par ses résultats un autre travail du même savant sur *Bhartṛihari et Kumârila*, le numéro du *Journal* de la Société asiatique de Bombay qui doit renfermer ce travail, antérieur pourtant au précédent, ne m'étant pas encore parvenu.

3. *Two Paṭṭâvalis of the Sarasvati Gaccha of the Digambara Jains*, dans *Ind. Antiq.*, t. XX (1891), p. 341.

4. On peut espérer que cette lacune sera progressivement comblée par le nouveau recueil mensuel consacré à la littérature des Jainas du Sud que M. B. Padmarâja vient de fonder à Bangalore.

5. *Archæological Survey of Mysore. Inscriptions at Çravaṇa Belgoḷa, a chief seat of the Jains. Published for Government.* Bangalore, 1889.

presque exclusivement religieuses : elles relatent les offrandes et les fondations faites sur la montagne sacrée que domine l'image colossale de Gomateçvara, et perpétuent le souvenir des saints personnages qui, pendant des siècles, sont venus y séjourner et mourir de la mort des ascètes, le suicide par la faim. Malheureusement M. Lewis Rice, qui a déjà publié beaucoup d'inscriptions, semble rebelle aux leçons de l'expérience : il n'a pas encore appris ce que comporte d'autorité, l'évidence nette, immédiate, d'un fait épigraphique. La première et la plus importante de ces inscriptions relate la venue et le suicide sur la montagne sainte d'un saṃghapati (chef d'une congrégation) du nom de Prabhâcandra, et elle introduit ce récit en énumérant les anciens patriarches et en rappelant l'exode d'une communauté de Jainas qui quittèrent Ujjayinî pour se dérober à une famine prédite par Bhadrabâhu. Il suffit d'un coup d'œil jeté sur le fac-similé pour voir que l'inscription ne peut pas être reportée plus haut que le VIIe siècle et que, par conséquent, il faut séparer par plusieurs centaines d'années les faits anciens qu'elle rappelle et la mort de Prabhâcandra qu'elle constate. M. Rice ne s'en est pas moins obstiné à la prendre pour un récit continu et, par complaisance pour des données légendaires bien postérieures, à y voir la preuve de la venue à Çravaṇa Beḷgoḷa, plus de trois siècles avant notre ère, du patriarche Bhadrabâhu[1] accompagné de Prabhâcandra et de ses autres disciples, parmi lesquels aurait été Candragupta, le roi Maurya, contemporain d'Alexandre[2]. Il n'a pas osé pourtant aller [35] jusqu'au bout et faire du document un témoignage contemporain, antérieur aux édits d'Açoka : il s'arrête à une sorte de cote mal taillée tout aussi injustifiable, et le place quelque part du Ier au IVe siècle de notre ère. L'erreur a été presque aussitôt rectifiée par MM. Fleet[3] et Leu-

1. L'inscription ne dit pas un mot de cette venue, elle n'indique pas non plus avec netteté si, par le Bhadrabâhu qui annonça la famine, elle entend parler de Bhadrabâhu Ier, le contemporain des Mauryas, ou Bhadrabâhu II, que les traditions des Digambaras placent beaucoup plus tard, après notre ère. Mais il est probable qu'il s'agit de ce dernier, car le nom revient deux fois dans l'inscription, et sans connexion bien apparente.

2. M. Lewis Rice avait déjà donné cette interprétation en 1874, quand il publia l'inscription pour la première fois, dans l'*Indian Antiquary*, III, p. 153. Elle avait toujours été tenue pour suspecte, mais, en l'absence d'un fac-similé, toute discussion eût manqué de base. Le même dédain de l'évidence paléographique s'accuse d'une façon fâcheuse dans d'autres travaux de M. Rice.

3. *Bhadrabâhu, Candragupta and Sravaṇa Belgola* (*Indian Antiquary*, t. XXI, 1892, p. 156).

mann[1]. Il n'en est pas moins regrettable que quinze pages in-quarto aient été employées par M. Rice à édifier ce roman, et cela en présence de faits avec lesquels un épigraphiste ne discute pas. Sa publication, à tant d'égards si méritoire, en est comme viciée dans le germe et sur le point le plus important.

Pour finir, je dois mentionner le grand recueil de noms propres jainas commencé par M. J. Klatt. L'homonymie est un des grands embarras des recherches historiques sur les Jainas. Outre leur nom propre et leur nom patronymique, la plupart des personnages de marque ont un ou plusieurs noms religieux, et ceux-ci reviennent les mêmes avec une monotonie désespérante. De plus, tous ces noms se rencontrent sous plusieurs formes. De là, une confusion à première vue inextricable. L'*Onomasticon* préparé par M. Klatt promettait de remédier à ces inconvénients dans la mesure du possible. Malheureusement un mal cruel a forcé l'auteur d'interrompre son œuvre. Une partie seulement en a été publiée comme spécimen[2]. Mais il est permis d'espérer qu'elle sera continuée par le soin pieux de ses amis.

Les Jainas, tant Çvetâmbaras que Digambaras, sont en général très attachés à leur secte. Leur clergé, respecté et influent, entretient avec les communautés des rapports étroits, et les chefs de l'Église font de fréquentes tournées d'inspection. Leur esprit de
[36] solidarité et d'assistance mutuelle est intense. Cela ne les a pas empêchés pourtant de conserver ou d'adopter beaucoup de pratiques, d'usages, de dévotions de l'hindouisme. Un grand nombre de leurs communautés ont pour prêtres des brahmanes, ou ont recours du moins dans certaines occasions au ministère des brahmanes. Ils ont maintenu la caste dans la vie civile : ils se disent *dvijas* et vaiçyas. Ils prétendent même ne pas former une caste à part, bien qu'ils en forment une ou, mieux, plusieurs en réalité ; et cette prétention est parfois justifiée : les Agrawâls jainas, par exemple, sont frères de caste, des Agrawâls vaishṇavas. D'aucune façon ils n'entendent être séparés de la communauté hindoue et, lors du dernier recensement, en 1891, où on les avait comptés à

1. *Prabhâcandra's Epitaph, the oldest Digambara inscription* (*Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, t. VII, 1893, p. 382). — Cf. une note de M. Kielhorn (*ibidem*, p. 248) établissant le fait curieux que l'inscription 54 du recueil de M. Rice se trouve aussi et sous une forme plus correcte en manuscrit, ce qui tendrait à faire supposer que l'inscription sur pierre est un plagiat.

2. *Specimen of a Literary-bibliographical Jaina-Onomasticon*. Leipzig, 1892.

part, ceux du Bengale ont réclamé contre cette décision auprès du gouvernement[1]. A beaucoup d'égards, ils appartiennent donc, eux aussi, à ce grand tout si complexe de l'hindouisme qu'il nous reste à examiner.

IV

HINDOUISME

L'expression d'hindouisme n'est ni géographique, ni ethnique, ni nationale : elle est plutôt religieuse, mais dans un sens indéfinissable ; à vrai dire, elle est un peu tout cela à la fois. On n'entre pas dans l'hindouisme au prix d'une profession de foi ; il faut y être né ou s'affilier à l'une de ses innombrables sections, ce qui est une affaire lente, toute d'usage et, en quelque sorte, d'acclimatation. A un Européen, par exemple, il serait plus aisé de s'y faire recevoir comme dieu que comme membre. Y sont compris tous ceux qui, ayant pris racine sur le sol, ne s'en excluent pas eux-mêmes, qui ne sont ni musulmans, ni chrétiens, ni juifs, ni parsis, ni chinois. Des communautés professant des religions aussi arrêtées que les Jainas et les Sikhs, en font partie, et il en était sans doute de même autrefois des bouddhistes, comme il en est de même encore aujourd'hui de ceux du Népal. [37] Les classes même les plus dégradées, celles dont l'ombre, dont l'approche seules sont une souillure, sont plutôt refoulées vers ses frontières qu'elles n'en sont exclues. Quant aux tribus à moitié sauvages qui vivent au fond des bois et des montagnes, elles s'y absorbent à mesure qu'elles se civilisent et consentent à oublier leur origine. Veut-on à toute force une définition plus brève, on a le choix entre plusieurs, toutes également bonnes, à la condition de se rappeler qu'elles sont ou trop larges, ou trop étroites, et parfois les deux à la fois. Pour faire partie de l'hindouisme, il faut, par exemple,

1. Voir cette pétition, par exemple, dans *North Indian Notes and Queries*, vol. II (1883), p. 183.

appartenir à une caste, reconnaître certains privilèges aux brahmanes, s'abstenir de la chair de vache, rendre, à un degré quelconque, hommage à Çiva et à Vishṇu. Chacun de ces traits généraux peut, mais dans une certaine mesure seulement, servir à le définir.

On comprend, quand il s'agit d'un ensemble de coutumes et de croyances si peu défini dans son état actuel, qu'il soit difficile d'observer un ordre historique, de distinguer nettement des époques, de se tracer un plan simple et de s'y conformer. Encore plus difficile serait-il d'être complet. Le champ est si vaste, bien plus vaste que l'Inde elle-même, les informations sont si diverses, si nombreuses, si disséminées, elles s'entre-croisent sur tant de points et la plupart se prêtent si peu à un résumé, que, comme dans les Bulletins précédents, je serai obligé, dans celui-ci, de me borner à des indications sommaires.

Ainsi, pour commencer par l'archéologie, je ne puis que renvoyer, sans entrer dans aucun détail, aux recueils où sont étudiés et décrits à des points de vue divers les vestiges de l'ancien hindouisme. Les deux premiers volumes de la « nouvelle série » de l'*Archæological Survey of India* ont déjà été mentionnés plus haut[1]. A l'extrémité opposée de l'Inde, M. E. Hultzsch a recueilli les inscriptions gravées sur les murs des sanctuaires des « Sept Pagodes », de Conjévaram, de Tanjore, ou se rapportant à l'histoire des dynasties qui les ont fondés ou enrichis[2], et M. Alex. [38] Rea a dressé la liste des monuments historiques les plus intéressants de la présidence de Madras[3]. La simple énumération des travaux relatifs à l'épigraphie remplirait de nombreuses pages. On les trouve partout : outre les recueils qui leur sont exclusivement réservés comme le *Corpus inscriptionum indicarum*, dont M. J. F. Fleet a publié le troisième volume contenant les inscriptions des Guptas et des dynasties contemporaines[4], l'*Epigraphia*

1. T. XXVIII, p. 245.

2. *Archæological Survey of India* (*New Series*), vol. III. *Southern India*, vol. II. *South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit, from stone and copperplate edicts at Mamallapuram, Kanchipuram, in the North Arcot district, and other parts of the Madras presidency.* Vol. I, Madras, 1890. — *South-Indian Inscriptions. Tamil Inscriptions of Rajaraja, Rajendra-Chola, and others in the Rajarajesvara Temple at Tanjavur.* Vol. II, part I, Madras, 1891. — Vol. II, part II, Madras, 1892.

3. *Archæological Survey of Southern India. List of Ancient Monuments selected for conservation in the Madras presidency.* Madras, 1892.

4. *Corpus inscriptionum indicarum.* Vol. III. *Inscriptions of the Gupta kings and their*

Indica dirigée par M. J. Burgess[1], les Inscriptions de Çravaṇa Belgoḷa déjà mentionnées de M. Lewis Rice, les *Coorg Inscriptions* du même savant[2], dans les *Journaux* des Sociétés asiatiques de Paris, de Londres, de Calcutta, de Bombay, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, dans la *Zeitschrift* orientale de Vienne, dans les volumes et dans les rapports détachés de l'*Archæological Survey of India*, dans l'*Indian Antiquary*, parfois dans des recueils où on les chercherait le moins, comme dans le [39] *Paṇḍit*[3] de Bénarès et dans la *Kâvyamâlâ*[4] de Bombay, sans compter les publications locales dont le titre même ne parvient pas en Europe. Les documents ainsi mis au jour sont aussi précieux pour l'histoire religieuse que pour l'histoire politique. Ils en fournissent non seulement la charpente, mais aussi une partie du détail. Ce n'est que par eux qu'on pourra tracer un jour la marche des religions hindoues depuis les temps anciens où des sectaires brahmaniques, les *âjîvikas*, « ceux qui pour la vie durant (faisaient vœu de chasteté et de pauvreté) », habitaient des monastères taillés dans le roc, comme leurs confrères bouddhistes et jainas, qu'on arrivera peut-être à établir la statistique de ces religions dans le passé, à en déterminer l'aire géographique aux différentes époques, à préciser les modifications du culte, à assigner une date à l'introduction de dévotions et de divinités nouvelles[5], à suivre les déplacements et la répartition

Successors. Calcutta, 1888. Le volume II, réservé aux inscriptions intermédiaires entre celles d'Açoka et celles des Guptas, n'est pas encore publié, ni même commencé, que je sache.

1. *Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India*. Vol. I, parts I-VIII. Calcutta, 1888-1891. Vol. II, parts IX-XIII (non achevé), 1892-1893. Dans le deuxième volume une place a été faite à l'épigraphie musulmane. Un pareil mélange se comprendrait dans une monographie. Mais ici, je crains que la décision n'ait été une méprise. Dans les conditions où ils sont publiés, dans l'*Epigraphia*, les deux sortes de documents s'adressent à des publics différents. D'ailleurs les deux domaines sont l'un et l'autre assez vastes pour qu'il y ait tout avantage à les maintenir séparés. A partir du 1er janvier 1894, l'*Epigraphia Indica*, annexée désormais à l'*Indian Antiquary*, a passé sous la direction de M. Hultzsch. Le nom du nouveau directeur est une sûre garantie que l'œuvre de M. Burgess sera dignement continuée.

2. *Coorg Inscriptions. Translated for Government*. Bangalore, 1886. Sept ans auparavant, M. Lewis Rice avait déjà publié ses *Mysore Inscriptions, translated for Government*. Bangalore, 1879.

3. N° de février et de mars 1890.

4. Ce recueil mensuel contient une section spéciale réservée aux inscriptions, sous la rubrique *Prâcînalekhamâlâ*. Ce sont des reproductions, non des éditions originales.

5. On sait que ce sont les données d'une branche d'études toute voisine, la numis-

ancienne des corporations religieuses, des *gotras* et autres associations brahmaniques, à obtenir des données plus positives sur l'administration des sanctuaires et sur le régime des biens d'église, toutes choses qu'on ne fait encore qu'entrevoir, parce que les informations que donne la littérature restent flottantes, tant qu'elles ne sont pas fixées par les résultats de l'épigraphie[1].

On trouvera, dans un mémoire de M. J. Burgess[2], un bon [40] résumé de l'histoire de ces recherches archéologiques dans l'Inde, surtout de la part qu'y a prise le gouvernement, de leur histoire en quelque sorte officielle qui, par suite d'incessants changements, s'est fort embrouillée dans ces dernières années. Le côté faible jusqu'ici a été la partie artistique et pittoresque. On manquait de bonnes représentations des monuments faites sur un plan d'ensemble et pouvant être acquises à un prix abordable. Sous ce rapport nous sommes mieux pourvus maintenant, grâce à M. Gustave Le Bon. Déjà dans son ouvrage richement illustré, *Les Civilisations de l'Inde*[3], il nous avait donné des vues exactes et bien choisies de beaucoup de vieux monuments : il en a réuni un plus grand nombre encore dans une récente publication[4]. C'est jusqu'ici le recueil le mieux documenté que nous ayons sur l'ensemble de l'art monumental hindou. Une collection semblable est annoncée par M. Jas. Burgess. Malheureusement elle sera d'un prix si élevé que bien peu de travailleurs pourront la posséder.

Avant de quitter ce domaine de l'archéologie hindoue, du moins en ce qui concerne l'Inde propre, il me faut mentionner quelques travaux appartenant à cette branche spéciale qui a pour objet de rechercher l'origine et la signification primitive de cer-

matique, qui ont permis à M. Aurel Stein d'établir le rôle joué dans l'Inde par les divinités iraniennes aux premiers siècles de notre ère : *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins*, dans *Oriental and Babylonian Record*, 1887, et *Indian Antiquary*, XVII (1888).

1. Voir par exemple quel jour une seule inscription a jeté sur l'histoire des Nakuliça- ou Lakulîça-pâçupatas (*Epigr. Indica*, t. I, p. 271). — Par contre, il n'y a rien à retenir des spéculations mythologiques dont M. Gubernatis a cru devoir entourer la présentation au Congrès de Londres (1892) d'un *maṅgalayantra*, d'une amulette diagramme en l'honneur de la planète Mars. *Transactions* du Congrès, t. I, p. 462.

2. *Archæological Research in India*, dans les *Actes* du 8e Congrès des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm : Section aryenne, p. 1. Leide, 1892.

3. Paris, 1887. Cf. t. XIX (1889), p. 277.

4. *Les Monuments de l'Inde*. Ouvrage illustré d'environ 400 figures : héliotypies, dessins, cartes et plans, exécutés d'après les photographies et les documents de l'auteur. Paris, 1893.

taines formes d'art et leur transmission, à l'état de symboles, de peuple à peuple. M. Goblet d'Alviella a poursuivi ses études sur ce terrain glissant[1], et il les a résumées dans un ouvrage d'ensemble[2]. Une part de spéculation et même de spéculation risquée est inévitable en pareille matière. Il faut dire pourtant, à l'éloge de M. Goblet d'Alviella, qu'il a traité son sujet non seulement avec beaucoup de savoir, mais avec une certaine prudence : il tient grand compte des probabilités historiques, il expose impartialement les diverses explications qu'on peut donner de ces [**41**] singulières rencontres et, en somme, il montre une préférence marquée pour les solutions simples et naturelles[3]. On ne peut pas toujours en dire autant des hypothèses de MM. W. Simpson[4], W. F. Sinclair[5] et J. F. Hewitt[6] sur les mêmes ou sur d'autres points de symbolique figurée hindoue. Je ne sais ce qu'il est advenu d'un certain *Archæological Survey of Bengal*, dont je n'ai vu que deux rapports[7], où l'un des anciens assistants du général Cunningham, M. J. D. Beglar, devenu ici Melik-Beglaroff, nous sert les découvertes les plus étranges sur la genèse de certains éléments de l'architecture des pagodes.

L'hindouisme se résume dans les religions de Çiva et de Vishṇu qui ont fini par se superposer à peu près partout à l'infinie diversité des cultes locaux et par y introduire une certaine unité. L'histoire ancienne de ces deux puissants courants religieux est encore obscure. Mais il faut remonter jusqu'aux tout premiers documents de la piété hindoue pour n'en pas sentir la présence en quelque sorte vivante. Sous une forme ou sous une autre, ils ont dû côtoyer longtemps le ritualisme védique et y faire une sorte de

1. Cf. t. XIX (1889), p. 268.

2. *La Migration des symboles.* Paris, 1891. Cf. *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1890.

3. Voici l'énumération de quelques travaux détachés de M. Goblet d'Alviella sur le même sujet : *Des symboles qui ont influencé la représentation figurée des pierres coniques chez les Sémites*, dans cette *Revue*, t. XX (1889), p. 135 ; *De la croix gammée ou svastika, Etude de symbolique comparée* (Extrait des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 3e série, t. XVIII, n° 8, Bruxelles, 1889) ; *Les Arbres paradisiaques des Sémites et des Aryas* (*Ibidem*, 3e série, t. XIX, n° 5, Bruxelles, 1890) ; *Note complémentaire sur le thème symbolique de l'arbre sacré entre deux créatures affrontées* (*Ibidem*, 3e série, t. XXIV, nos 9-10, Bruxelles, 1892).

4. *The Kalasa or Water-Pot in connexion with Burial Rites* (*Journal of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1889, p. 689) ; *The Trisula Symbol* (*Ibidem*, 1890, p. 299).

5. *The Kalasa or Water-Pot in Indian architecture* (*Ibidem*, 1889, p. 690).

6. *The Trisula* (*Ibidem*, 1890, p. 488).

7. *Archæological Survey of Bengal. Report 1887 and 1888 by Joseph Daviditch Melik-Beglaroff, Archæological Surveyor, Bengal.* Deux fascicules. Calcutta, 1888.

compensation nécessaire. Dans la légende épique, nous assistons à leur triomphe. Seulement, dans la rédaction où cette légende nous est parvenue, tout le possible a été fait pour les ramener à une orthodoxie éclectique et plus ou [42] moins fictive. Peut-être ces récits se prêteront-ils à une interprétation plus précise, quand on sera mieux informé touchant l'ancienne littérature des sectes, les *aṅgas* des çivaïtes du Sud, les *tantras* de ceux du Nord, les livres des Bhâgavatas, des Pâñcarâtras, des Mâheçvaras et autres communautés dont l'épopée et les inscriptions attestent l'existence et sur le compte desquels on sait encore si peu de chose[1]. Les dernières années ne nous ont pas apporté, que je sache, de nouveaux éclaircissements à ce sujet, et il nous faut toujours encore passer immédiatement de l'épopée aux Purâṇas, qui, tout en étant plus franchement sectaires, sont loin d'être une source de première main, directement utilisable pour l'histoire. Dans la collection de la *Bibliotheca Indica*, la mort de M. Râjendralâl Mitra semble avoir décidément condamné l'*Agni-Purâṇa* à rester incomplet. Par contre, le *Vâyu-P.*[2] et le *Kûrma-P.*[3] ont été achevés. Le *Varâha-P.* a progressé de sept fascicules depuis le dernier Bulletin[4], le *Vṛihannâradîya-P.*, d'un seul[5]. De plus ont été commencées une édition du *Vṛihaddharm-P.*[6], un *Upapurâṇa* ou Purâṇa secondaire, et une traduction anglaise du *Mârkaṇḍeya-P.*[7] Une édition critique du *Padma-P.*, préparée par feu Viçvanâth Nàrâyaṇa Maṇḍlik et publiée [43] par les soins des éditeurs de l'*Ânandâçrama Sanskrit Series*, est annoncée de Poona[8]. Dans

1. Le seul traité publié qui passe pour faire partie de l'ancienne littérature sectaire des vishnouites, est le *Pâñcarâtra*, édité dans la *Bibliotheca Indica*. Dans sa rédaction actuelle, je ne puis pas le tenir pour un vieux livre.

2. *The Vâyu Purâṇa, a System of Hindu Mythology and Tradition*, vol. II. *Edited by Râjendralâta Mitra*. Calcutta (7 fascicules, achevé en 1888). Le premier volume a été achevé en 1880.

3. *The Kûrma Purâṇa, a System of Hindu Mythology and Tradition. Edited by Nilmâṇi Mukhopâdhyâya Nyâyâlaṅkâra*. Calcutta (9 fascicules, achevé en 1890).

4. *The Varâha Purâṇa, edited by Paṇḍit Hṛishîkeça Çâstrî*. Calcutta, fascis. I-XIII, 1887-1889. Cf. t. XIX (1889), p. 166. Je ne suis pas bien sûr du nombre des fascicules parus, les numéros de la *Bibliotheca Indica* ne me parvenant qu'assez irrégulièrement.

5. *The Vṛihannâradîya Purâṇa, edited by Paṇḍit Hṛishîkeça Çâstrî*. Calcutta, fascic. I-XI, 1889-1891.

6. *The Vṛihaddharma Purâṇa, edited by Paṇḍit Haraprasâd Çâstrî*. Calcutta, fascic. I-III, 1888-1891.

7. *The Mârkaṇḍeya Purâṇa, translated by F. E. Pargiter*. Calcutta, fascic. I-III, 1888-1891.

8. L'édition, qui comprendra cinq volumes, doit être achevée en 1894. Le premier volume annoncé pour le mois d'août 1893 n'est pas encore parvenu en Europe.

cette même dernière collection ont paru le premier volume de la *Sûtasaṃhitâ*[1] (avec le commentaire d'un certain Mâdhavâcârya), un volumineux traité de spéculation mystique, qui fait partie du *Skanda-P.*, ce grand réservoir d'écrits anonymes et apocryphes de toute provenance, et le *Saura-P.*[2], un très curieux upapurâṇa, plein de renseignements précieux sur le rituel des Çaïvas du moyen âge, qui servent de cadre à une charge à fond contre le célèbre Madhvâcârya (XIIe siècle) et sa secte. L'auteur de cette engeance maudite, pire que les Bauddhas, les Jainas, les Kâpâlikas et tous les mécréants pris ensemble, aurait été une incarnation de son homonyme, le démon Madhu, né dans l'Andhradeça, du commerce d'un brahmane avec une veuve brâhmaṇî, et c'est de là que sa doctrine se serait répandue pour la perte du monde dans les contrées de l'Inde du Sud et, avec l'appui des Mlecchas et de toutes sortes de gens impurs, jusque dans l'Âryâvarta, sur les bords sacrés du Gange. Tout cela, bien entendu, est annoncé sous forme de prédiction par le bienheureux ṛishi Vyâsa. Mais le débordement de haine est trop authentique pour qu'il ne s'y trouve pas quelques souvenirs d'histoire réelle. Pour le *Bhâgavata-P.* commencé par Burnouf et resté de nouveau en détresse après la mort de M. Hauvette-Besnault, je puis annoncer que l'entreprise sera continuée, du moins quant à la traduction. En attendant, une belle édition avec une *Bâlaprabodhinî* basée sur le commentaire de Vallabhâcârya et rédigée par un descendant du réformateur, Giridhara, a été publiée à Bombay par le libraire Mukundjî assisté de trois autres paṇḍits[3]. M. l'abbé Roussel a essayé de dégager du poème les idées que les Hindous se font de l'incarnation [44]
de la divinité[4]. C'est d'extraits de divers Purâṇas et Tantras, et aussi de morceaux attribués à Çaṃkara et à d'autres qu'est formée la composition toute moderne du *Bṛihatstotraratnâkara*, imprimé récemment à Bombay[5], et dont le même savant a donné des spécimens dans le *Muséon*[6]. Enfin je dois mentionner deux

1. *The Sûtasaṃhitâ with the Commentary of Çrîman Mâdhavâcârya. Edited by Paṇḍit Vâsudeva Çâstrî Paṇaçîkara.* Part I. Poona, 1893.

2. *The Saura Purâṇa by Çrimat Vyâsa. Edited by Paṇḍit Kâçînâtha Çastrî Lele. Poona*, 1889.

3. *Çrîmadbhâgavataṃ Bâlaprabodhinîṭîkâsametam.* 13 parties. Bombay, saṃvat 1946 et çaka 1812 (1890).

4. *L'Incarnation d'après le Bhâgavata Purâṇa*, dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris, avril* 1891.

5. A la Jagadîçavara Press, par Hariprasâda, en 1887.

6. *De la prière chez les Hindous* (étude publiée dans le *Muséon*). Louvain, 1890.

dissertations sur les Purâṇas dues à des savants indigènes, MM. Maṇilâl N. Dvivedi et Bhagwânlâl R. Bâdshâh. Dans celle du premier[1] on passera volontiers sur des rapprochements bizarres entre les rêveries de ces poèmes et les résultats de la science moderne, car on y trouvera du moins des réflexions justes sur les liens qui rattachent certains mythes pouraniques aux plus vieilles spéculations de l'Inde. Dans celle du second[2], qui traite surtout des *avatâras* et se rapproche ainsi du travail de M. l'abbé Roussel, cet appoint même fait défaut : elle montre simplement quel trouble des idées européennes mal digérées peuvent engendrer dans un cerveau hindou.

Après l'épopée et les Purâṇas, dont quelques-uns descendent très bas, nous pouvons passer légèrement sur les travaux relatifs aux œuvres ordinaires de la poésie sanscrite. A l'occasion, ces œuvres pourront servir à fixer un détail, si elles sont datées; mais, pour l'objet qui nous occupe ici, elles sont vouées au lieu commun. Ainsi, M. Sylvain Lévi, dans son excellent ouvrage sur le théâtre indien[3], a insisté à plusieurs reprises sur les rapports de ce théâtre avec la religion ; mais, bien que le drame hindou [45] soit resté religieux en dehors, que les sujets en soient pris d'ordinaire dans la légende sacrée et qu'une pièce soit une sorte d'œuvre pie, je crains qu'il ne se soit fait quelque illusion quant à la valeur réelle de ces rapports. Ceux-ci ne deviennent vraiment instructifs que dans la littérature technique, dans les écrits qui donnent le développement des anciens systèmes de philosophie religieuse et de cet ensemble de coutumes et d'usages désigné par le terme commun de *smṛiti*. La plupart des travaux qui seraient à signaler de ce chef ont été déjà mentionnés plus haut, dans la partie du présent Bulletin relative au brahmanisme. Je n'y reviendrai pas ici, du

1. *The Purâṇas*, dans *Actes* du Congrès de Stockholm (1889), Section aryenne, p. 201. Leide, 1893.

2. *Aryan Theory of Divine Incarnation*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892), vol. I, p. 128. Londres, 1893.

3. *Le Théâtre indien*, thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris. Paris, 1890. Cf. *Revue critique* du 10 octobre 1892. — Je note de suite quelques publications subséquentes sur la littérature dramatique : Friedrich Rosen, *Die Indarsabhâ des Amânat. Neuindisches Singspiel in lithographischem Originaltext, mit Uebersetzung und Erklærungen sowie einer Einleitung über das hindustanische Drama*. Leipzig, 1892. — August Conrady, *Das Hariçcandranṛityam. Ein alt-nepalesisches Tanzspiel. Mit einer grammatischen Einleitung herausgegeben*. Leipzig, 1892. — H. H. Dhruva, *The Rise of Drama in the Modern Vernaculars of India*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892), vol. I, p. 297. Londres, 1893.

moins pour la littérature des *darçanas;* mais pour la *smṛiti*, je dois en ajouter quelques-uns où les auteurs, tout en jetant un regard rétrospectif sur le passé, ont eu surtout pour objet d'y rattacher et de décrire le présent. Je ne connais pas le manuel dans lequel M. Dayaram Gidumal a recueilli les avis des juges les plus autorisés sur les mariages précoces, sur les conditions faites à la veuve et, en général, sur le régime légal auquel est soumise la femme hindoue[1]. Mais on trouvera en note l'indication de quelques travaux où ces questions qui passionnent plus que jamais l'opinion indigène, parce qu'elles touchent à tout l'ensemble de ses traditions, sont discutées au point de vue hindou[2]. M. R. G. Bhandarkar a repris l'examen des origines de ces questions dans la vieille smṛiti[3], et maintenu ses conclusions contre les critiques qu'y avait faites M. Jolly[4], tandis que M. Nîlkanta [46] Chatterjî les a étudiées dans un de leurs points douloureux actuels, le koulinisme[5], cette plaie des classes supérieures du Bengale, où des brahmanes de haute caste, parfois des vieillards, se mettent pour ainsi dire à l'encan pour épouser par douzaines et plus les filles encore dans l'enfance de familles riches, jalouses d'ennoblir ainsi leur sang. M. Bühler a montré la persistance de la vieille coutume sur un autre point, le rachat du sang ou « wergeld », que M. Roth a trouvé dans le Véda[6], et qui a duré jusqu'à nos jours, presque dans les mêmes conditions, chez les Râjpouts[7]. Je renvoie en note quelques autres mémoires sur la coutume [8] : d'autres encore,

1. *The Status of Woman in India : or a Hand-book for Hindu Social Reformers.* Bombay, 1889.

2. Tripura Charan Banerjea, *The Marriage of Hindu Widows* (*Calcutta Review*, octobre 1889). — Anonyme, *Child marriage and Enforced Widowhood* (*Asiatic Quarterly Review*, 1890). — Guru Proshad Sen, *The Hindu family* (*Calcutta Review*, octobre 1892).

3. *History of Child-marriage*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLVII (1893), p. 143. Cf. la réplique de M. Jolly, *ibidem*, p. 610.

4. Cf. t. XXVII, p. 285.

5. *Kulinism amongst the Brahmins in Bengal* (*Calcutta Review*, juillet 1891).

6. Cf. t. XIX, p. 126.

7. *Das Wergeld in Indien*, dans *Festgruss an R. von Roth*. Stuttgart, 1893, p. 44, Dans le même recueil, M. L. von Schrœder a traité du même sujet au point de vue préhistorique et indo-européen : *Indogermanisches Wergeld*, p. 49. Il signale de singulières coïncidences entre les tarifs germains, slaves et hindous.

8. Surgeon Major K. R. Kirtikar, *On the Ceremonies observed among Hindus during Pregnancy and Parturition*, dans *Journal of the Anthropological Soc. of Bombay*, I (1889), p. 394. — Sarat Chandra Mitra, *Burial Customs among the Bhuinhâr Brahmans in the Sâran district, Behar* (*Ibidem*, III, 1893, n° 1). Les enfants, les filles non mariées, les garçons qui n'ont pas encore reçu le cordon sacré et les sannyâsins sont enterrés.

d'un caractère plus particulier, viendront mieux à leur place quand j'aurai à parler du folk-lore et des superstitions locales.

Presque autant de services pourront rendre non seulement les chroniques comme la *Râjataraṅgiṇî*, la célèbre histoire des rois de Cachemir, dont M. Aurel Stein a donné la première édition critique[1], mais en général les compositions historiques, ou semi-historiques, ou même simplement écrites à l'occasion de faits historiques. J'ai mentionné plus haut quelques œuvres semblables chez les Jainas; les brahmanes ont eu aussi les leurs, dont plusieurs sont publiées, mais qui toutes méritent d'être recherchées et mises en lumière. Quelque faible qu'y soit parfois la part de la réalité, elle suffit pour les détourner d'autant du [47] thème convenu et du lieu commun. Le *Harshacarita*[2] composé par Bâṇa en l'honneur de son patron, le roi Harshavardhana de Canoje, qui fut aussi, au VIIe siècle, le protecteur de Hiouen-Tsang, n'est en somme qu'un roman, parfois un simple recueil de contes; l'étude en sera pourtant plus rémunératrice, même pour l'historien des religions, que celle de tel poème en l'honneur de Çiva ou de Vishṇu. La libre fiction même, telle que la *Kâdambarî*[3] du même auteur, malgré le monde conventionnel où elle se meut, sera souvent plus instructive que les œuvres dont le sujet est pris directement dans la légende sacrée. Par une sorte de loi de compensation nécessaire, l'auteur aura été obligé de mettre d'autant plus d'observation vraie dans son cadre que celui-ci est plus imaginaire[4]. Cette part de vérité

— Tribowandas Mangaldas Nathubhai, *Name-giving Ceremony on a New-born Child* (*Ibidem*, III, n° 2). Ces trois mémoires décrivent la pratique moderne.

1. *Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇî or Chronicle of the kings of Kashmir*, vol. I. *Sanskrit Text with Critical Notes*. Bombay, 1892. Je n'ai pas vu une autre édition, moins coûteuse, faite à Bombay, la même année, par Durgâprasâda. Le volume I, seul publié, ne contient que les livres I-VII. Une nouvelle traduction anglaise, par M. R. C. Dutt, a paru à Calcutta en deux volumes, 1887.

2. *The Harshacarita of Bâṇabhaṭṭa with the Commentary* (*Saṃketa*) *of Çaṃkara. Edited by Kâçinath Pâṇḍurang Parab and Çâstri Dhonḍo Paraçurâm Vaze*. Bombay, 1892. Une autre édition, préparée par M. Führer, dans la *Bombay Sanskrit Series*, n'a pas encore paru.

3. *Kâdambarî by Bâṇa and his Son, edited by Peter Peterson*. Part II. *Introduction and Notes*. Seconde édition. Bombay, 1889. Forme le n° XXIV de la *Bombay Sanskrit Series*. L'introduction contient une analyse étendue du Harshacarita. Le volume I, contenant le texte, est de 1885.

4. La même observation s'applique aux œuvres du théâtre. Le *Mâlavikâgnimitra* et le *Mâlatîmâdhava*, par exemple, fournissent plus de données à l'histoire des idées religieuses que les pièces mythologiques. Les petites comédies, les farces, les satires sont pleines de traits de mœurs qui paraissent pris sur le vif. On pourrait dire de cette littérature qu'elle est d'autant plus instructive que le sujet en est plus profane.

du moins idéale va grandissant quand ces productions sont rédigées en langue vulgaire, à mesure qu'elles sont plus franchement populaires et se rapprochent davantage de la vie réelle. On sait quel parti Tod et Kinloch Forbes ont tiré jadis des chroniques et des légendes râjpoutes et, plus récemment, M. R. C. Temple des ballades des chanteurs ambulants du Penjâb[1]. Fussent-elles [48] apocryphes comme le célèbre *Prithirâj Râsaü*[2] et absolument fausses quant aux faits, elles ne le sont pas quant aux idées et aux coutumes, qu'elles reflètent fidèlement pour l'époque et pour le milieu où elles ont été composées. Même pour des temps plus près de nous, cette littérature essentiellement native et dont l'écho vient si rarement en Europe, a beaucoup à nous apprendre, comme on pourra s'en convaincre par les intéressantes notices que M. K. T. Telang a tirées des chroniques mahrattes[3]. Peu de lectures nous font aussi bien saisir la manière d'être et de penser des indigènes que ces extraits, le dernier présent que nous aura fait l'aimable et savant Hindou. A plus forte raison cette littérature doit-elle nous intéresser quand elle est directement religieuse, comme l'œuvre de Tulsîdâs, encore aujourd'hui, après trois siècles, le poète le plus populaire de l'Hindoustan oriental, œuvre si savamment analysée par M. Grierson[4], ou celle des chantres inspirés du pays mahratte, dont M. J. Murray Mitchell nous a

1. Dans ses *Legends of the Panjab*. Le IIIe volume de cette précieuse collection ne paraît pas avoir été achevé, du moins je n'ai plus rien reçu depuis le cahier de septembre 1886.

2. La publication (texte et traduction) de ce poème de Cand Bardaî, entreprise dès 1873 dans la *Bibliotheca Indica* par MM. Beames et Hœrnle, est aussi interrompue depuis 1886. Le fait est regrettable, bien qu'il soit à peu près certain aujourd'hui que le poème est apocryphe et de beaucoup postérieur au fameux roi Cauhâna qu'il prétend célébrer. Pour un autre poème sur le même sujet, contemporain et plus respectueux des faits, en sanscrit, le *Pṛithivîrâjavijaya*, retrouvé par M. Bühler au Cachemir, voir *Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, 1893, p. 94 et *Wiener Zeitschr. für d. Kunde des Morgenl.*, VII (1893), p. 188. Il est à espérer que M. J. Morison, l'auteur de cette dernière notice, se décidera à publier le poème.

3. *Gleanings from Marathâ Chronicles*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892). Vol. I, p. 252, Londres, 1893. M. Kâçinâth Trimbak Telang est mort le 1er septembre 1893, âgé seulement de quarante-trois ans. Voir la notice émue que sir Raymond West lui a consacrée dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1894, p. 103.

4. *Notes on Tul'sî Dâs*, dans *Indian Antiquary*, XXII (1893), pp. 89, 123, 197, 225, 253. La plupart des œuvres de Tulsîdâs ont été plusieurs fois imprimées dans l'Inde. L'une d'elles *Tul'sî Sat'saî with a short commentary, edited by Paṇḍit Bihâri Lâl Chaube*, Calcutta, fascic. I-III, 1888-1890, est en cours de publication dans la *Bibliotheca Indica*.

donné de nouveaux extraits[1]. Comme l'œuvre de Tulsîdâs, les chants lyriques de Dnyâneshvar, [49] de Nâmdev, de Tukârâm ont été recueillis et imprimés dans l'Inde. Il serait à souhaiter que M. Murray Mitchell, qui les a beaucoup étudiés et en a donné à plusieurs reprises des spécimens, les mît par une traduction plus ample à la portée des lecteurs d'Europe. Ils en seraient aussi dignes que les quatrains anonymes du *Nâlaḍiyar* tamoul, ce *Veḷḷâḷar Vedam* ou « Veda des laboureurs », récemment publié par le Rév. G. U. Pope[2], à qui nous devions déjà la meilleure édition du *Kuṛaḷ*. Je mentionne en note quelques autres travaux relatifs à ces œuvres en langue vulgaire[3]; mais je dois encore signaler tout spécialement la publication posthume d'un mémoire de Burnell sur le culte des malins esprits ou *bhûtas* dans le sud de l'Inde, où l'infatigable chercheur a décrit *de visu* les pratiques des *devil-dancers* chez les Tuluvas et recueilli un grand nombre de leurs chants[4].

1. *The Chief Marâṭhî Poets*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892), p. 282. Londres, 1893.

2. *The Nâlaḍiyar, or Four Hundred Quatrains in Tamil, with Introduction, Translation, and Notes, Critical, Philological, and Explanatory, to which is added a Concordance and Lexicon*. Oxford, 1893.

3. G. A. Grierson, *The Modern Vernacular Literature of Hindustan*, dans *Journal of the As. Soc. of. Bengal for 1888. Special Number*. Calcutta, 1889. Cf. Actes du Congrès des Orientalistes, Vienne, 1888, Section aryenne, p. 157. Ces deux publications de M. Grierson renferment de précieuses informations sur la littérature des *Bhaktas* et sur l'hagiographie sectaire. — Le même, *On the Early Study of Indian Vernaculars in Europe*, dans *Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1893, p. 41. — Le même, *Select specimens of the Bihârî Language*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLII (1889), p. 468. — J. F. Fleet, *A Selection of Kanarese Ballads*, dans *Ind. Antiq.*, XIV, 293; XV, 349; XVI, 356; XVIII, 353; XIX, 413. — Putlibai D. H. Wadia, *Parsi and Gujarati Hindu Nuptial Songs* (*Ibidem*, XIX, 374; XXI, 13). — Kanakasabhai Pillai, *Tamil Historical Texts* (*Ibidem*, XIX, 329; XXI, 281). — C. Brito, *Tiruvâthaurârpurânam* dans *The Orientalist*, III (1889), p. 174 (un poème çivaïte tamoul; inachevé). — On trouvera un grand nombre d'extraits, de poésies, de proverbes, dans les *North Indian Notes and Queries*, dirigées depuis 1891 par M. William Crooke. — Un recueil périodique, l'*Aryasamudaya*, fondé à Bombay en 1888 et dans lequel devait être publiée la littérature, tant en sanscrit qu'en langue vulgaire, de la secte de Vallabhâcârya, n'a pas dépassé un ou deux fascicules spécimens. — Les *Chants populaires des Afghans* de M. J. Darmesteter, Paris, 1890; les *Balûcische Texte* de M. W. Geiger (*Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLIII, 579 et XLVII, 440); les *Folk-Songs of Ladak and Baltistan* du Rév. H. Hanlon (*Transactions* du Congrès de Londres, 1892, II, 613), appartiennent au monde musulman ou tibétain.

4. *The Devil Worship of the Tuluvas, from the Papers of the late A. C. Burnell*, dans *Indian Antiquary*, XXIII (1894), 1. La notice de Burnell, qui remonte à 1872, est accompagnée de suppléments par feu le missionnaire A. Mænner, et de notes par M. R. C. Temple.

[50] Avec plusieurs des travaux qui viennent d'être énumérés nous avons déjà franchi la limite de ce qu'on résume sous le nom de folk-lore, domaine à lui seul très vaste dans l'Inde, dont l'innombrable population se divise en une infinité de communautés distinctes par leurs institutions, leurs croyances, leurs usages, leurs traditions, leur degré de culture, depuis l'état sauvage jusqu'à la civilisation la plus raffinée. Il nous reste à le parcourir rapidement, autant du moins que j'ai pu l'explorer moi-même; car, de tout ce qui s'est publié sur la matière, la moindre partie seulement est arrivée à ma connaissance.

Les brahmanes n'ont pas, comme les bouddhistes, assigné aux contes et aux apologues une place à part dans leur canon (en dehors du Veda, ils n'ont pas de canon ou, plutôt, ils en ont un grand nombre); mais ils ne les ont pas moins cultivés. Comme eux, ils en ont fait un moyen d'enseignement : dans la classification systématique de leur littérature, ils les ont rattachés au *nîtiçâstra*, à « l'art de se conduire », et ce sont eux probablement qui ont inventé l'ingénieux procédé de les enchâsser par groupes dans un récit plus général servant de cadre commun. Deux recueils semblables sont chez eux fort anciens : le *Pañcatantra* et la *Bṛihatkathâ*. Pour le premier qui, par des intermédiaires pehlvis, syriaques, arabes, est arrivé d'assez bonne heure en Occident, je n'ai à signaler que les recherches de M. J. Brandes sur les versions malaises[1]. L'autre, la *Bṛihatkathâ* de Guṇâḍhya, qui [51]

1. *Het onderzoek naar den oorsprong van de Maleische Hikâyat Kalila dan Damina.* Extrait du *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje.* — Le même, *Een paar bijzonderheden uit een handschrift van de Hikâyat Kalila dan Damina*, dans *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, XXXVI (1893), p. 394. — Cf. du même, *Dwerghert-verhalen uit den Archipel. Javaansche verhalen. Maleische verhalen* (*Ibidem*, XXXVII, 1893) (il s'agit des récits dont le héros est l'animal malin, notre renard, le chacal des Hindous, chez les Javanais le kantjil, chez les Malais le palanduk), et une note sur des fables indiennes figurées sur des images de Kâla trouvées à Panataran, Java, ap. *Notulen* des séances de la Société de Batavia, XXXI (1893), p. 76. — Une édition de la version malaise a été publiée récemment par M. Conggtijp, *Hikayat Kalila dan Damina, Sammlung maleischer Erzæhlungen, mit kritischen Anmerkungen und in lateinischer Schrift herausgegeben.* Leiden, 1892. — Une guirlande de fables semblable et d'origine évidemment hindoue est, chez les Malais, « l'histoire du singe et de la tortue ». J'en avais déjà signalé la ressemblance avec un groupe de contes tjames, « les ruses du lièvre », publiés par M. Landes (*Revue critique* du 27 février 1888 ; cf. aussi ci-dessus, t. XIX, p. 310). M. H. Kern l'a retrouvée depuis dans l'archipel oriental et jusqu'au Japon, *The tale of the Tortoise and the Monkey*, dans *Actes* du Congrès de Stockholm (1889), Section de la Malaisie et de la Polynésie, p. 15. Leide, 1892. Du côté opposé de la mer des Indes, sur la côte africaine, M. Otto Franke pense avoir aussi trouvé la trace de

était rédigée en prâkrit, n'a pas encore été retrouvée. Mais nous en avons deux copies plus ou moins fidèles, toutes deux faites au XIe siècle, à peu d'années d'intervalle, par des Cachemiriens : le *Kathâsaritsâgara* de Somadeva, dont une excellente édition a été publiée à Bombay[1], et la *Bṛihatkathâmañjarî* de Kshemendra, dont M. Léo von Mankowski a publié un nouveau chapitre[2], celui dans lequel est résumé le Pañcatantra[3]. M. Peterson a achevé l'édition très pratique et peu coûteuse, commencée par M. Bühler, d'une autre œuvre de ce genre, le *Daçakumâracarita* de Daṇḍin[4], qui est cependant un roman d'aventures plutôt qu'un recueil de contes et, en même temps, un des chefs-d'œuvre de la prose sanscrite. Enfin, nous devons à M. Richard Schmidt l'une des recensions sanscrites du « livre du perroquet », la *Çukasaptati*[5], et nous avons de lui la promesse qu'il nous donnera les autres.

[52] Ces récits n'ont pas été conservés seulement dans des œuvres littéraires. Avec beaucoup d'autres, se mêlant et se transformant sans cesse, ils continuent à vivre dans la bouche du peuple, et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on s'applique à les y recueillir. Il y a quelques années, j'ai essayé ailleurs[6] de dresser pour l'Inde le bilan approximatif de cette littérature de collectionneurs : il fau-

fables indiennes, *Indische Fabeln bei den Suahelis*, dans *Wiener Zeitschr. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), p. 215 et 384.

1. *The Kathâsaritsâgara of Somadevabhaṭṭa. Edited by Paṇḍit Durgâprasâd and Kâçînâth Pâṇḍurang Parab.* Bombay, 1889.

2. *Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendra's Bṛihatkathâmañjarî. Einleitung, Text Uebersetzung und Anmerkungen.* Leipzig, 1892.

3. L'original sur lequel ont travaillé les deux Cachemiriens paraît avoir été une sorte de réservoir où sont venues se réunir la plupart des collections de fables hindoues. Il est peu probable que toutes ces additions soient également anciennes : la plupart sont à peine reliées à l'ensemble ; quelques-unes font double emploi ; d'autres sont franchement bouddhiques, sans que le moindre effort ait été fait pour les démarquer. On en a conclu que le recueil était d'origine bouddhique. Cela est possible, mais nullement prouvé. Le cadre, en tout cas, en était çivaïte.

4. *The Daçakumâracharita of Daṇḍin. Edited with critical and explanatory Notes.* Part II, Bombay, 1891, comprend les livres IV-VIII. La 1re partie, livres I-IV, éditée par M. Bühler, est de 1887.

5. *Vier Erzählungen aus der Çukasaptati. Saṃskrit und deutsch.* Kiel, 1890. *Die Çukasaptati. Textus simplicior.* Leipzig, 1893. Fait partie du vol. X des *Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes.* — *Die Çukasaptati (Textus simplicior). Aus dem Sanskrit übersetzt.* Kiel, 1894. — *Specimens der Dinâlâpanikâçukasaptati*, dans *Zeitschr d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1890), p. 629, et XLVI (1892), p. 664. Dans cette dernière rédaction, le thème du livre est renversé : ce n'est plus une femme légère, c'est un prince débauché que le perroquet s'efforce de retenir dans le devoir. Sous l'une ou l'autre forme, le livre est une contribution à la longue satire contre les femmes.

6. Dans *Mélusine*, t. IV, 553 et V, 1 (1889-1890).

drait peut-être le doubler aujourd'hui. Outre les ouvrages qui leur sont spécialement consacrés, comme ceux de MM. C. Swynnerton[1] et A. Campbell[2], presque tous les périodiques publient des contes. L'*Indian Antiquary* est presque devenu un journal de folk-lore, plus, probablement, que ne le voudraient beaucoup de ses lecteurs[3]. L'*Orientalist* n'a guère été que cela[4]. Les *North Indian Notes and Queries* de M. William Crooke, qui ont succédé [53] aux *Indian Notes and Queries* de M. R. C. Temple, le sont de droit, n'ayant jamais promis de donner autre chose[5]. Il y a dans tout cela beaucoup de redites et de déchet, et il faut une vocation spéciale pour prendre au sérieux la dîme seulement de la moisson. Mais l'intention est toujours bonne, et il n'y a pas de froment sans ivraie.

L'abondance, malheureusement aussi l'éparpillement sont encore plus grands, si nous passons aux us et coutumes, aux croyances et superstitions. Les recueils que je viens de citer, le dernier notamment, en sont pleins : une infinité de miettes, peu de travaux d'ensemble. Aussi me bornerai-je à y renvoyer en bloc,

1. *Indian Night's Entertainments or Folk Tales from the Upper Indus, with* Pumerous *illustrations by native hands.* London, 1892.

2. *Santal Folktales. Translated from the Santâlí.* Santal Mission Press. Pokhuria, 1893.

3. Voici le relevé des séries de contes seulement publiés dans les derniers volumes; je ne compte ni les articles séparés, ni les petites coupures, ni le folk-lore de Birmanie, de Pegu, d'Arakan, dont l'invasion devient inquiétante : Paṇḍit G. M. Natesa Sastri, *Folklore in Southern India*, t. XVIII-XX. — Putlibai D. H. Wadia, *Folklore in Western India*, t. XVIII-XXII. — L. F. D'Penha, *Folklore in Salsette*, t. XIX-XXII. — William Crooke, *Folktales of Hindustan*, t. XXI-XXII.

4. *The Orientalist, a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, etc., etc., etc. Edited by William Goonetilleke.* Vol. I-IV, 1884-1892. J'en parle au passé parce que, depuis le commencement de 1892, il n'a plus rien paru. Voici le relevé des contes ou séries de contes contenus dans les cinq derniers cahiers : S. Mitter, *Folk-tales of Bengal*, III, 213. — *Tamil Folklore; the Last of the Yakkus*, III, 215. — William Goonetilleke, *The Judgment of Salomon*, IV, 6 ; *Comparative Folklore*, IV, 57. — S. Jane Goonetilleke, S. Helen Goonetilleke, A. J. W. Mârambe et J. F. Tillekeratne, *Sinhalese Folklore*, IV, 30, 90, 91, 121. — S. J. Gun, *Russian Folklore*. Celui de l'Inde, paraît-il, ne suffit pas.

5. *North Indian Notes and Queries : A Monthly Periodical, devoted to the Systematic collection of authentic Notes and Scraps of information regarding the Country and the People. Edited by William Crooke.* Vol. I-III, Allahabad, 1891-1893. Le contenu répond fidèlement au titre. L'écueil, ici, est la confusion, et on y échappe d'autant moins que l'éditeur multiplie sans nécessité le morcellement : tel article qui, laissé entier, ne dépasserait pas une ou deux colonnes, est coupé en petits morceaux et réparti entre plusieurs cahiers. Malgré de bons index, il est presque impossible de retrouver quelque chose dans ce fouillis. Chaque cahier contient un assez grand nombre de contes, et M. Crooke ne se lasse pas d'observer que celui-ci est de tel type connu, celui-là de tel autre. Espère-t-il vraiment leur faire ainsi signifier quelque chose ?

une fois pour toutes. Mais outre ceux-ci, il faudrait, pour être complet, en dépouiller bien d'autres, les journaux de géographie, d'ethnographie, d'anthropologie, ceux des missions religieuses, les volumineuses collections des *Gazetteers* et des *District Reports*, les relations et souvenirs de séjour ou de voyage. De ces derniers, je rappellerai seulement les éblouissants tableaux où M. Chevrillon, avec notre langue réputée si pauvre, a su produire des effets de vision pour ainsi dire matérielle[1]. Je dois revenir aussi sur un livre déjà mentionné dans le précédent Bulletin[2] et qui, pour être plus ancien, n'en est pas moins un des plus instructifs et des [54] plus amusants qui aient été écrits sur l'Inde, les « Souvenirs » de Sleeman, depuis longtemps introuvables et dont M. Vincent Arthur Smith a donné une nouvelle édition soigneusement annotée et mise à jour[3]. J'y ajouterai de suite quelques autres travaux qui, à des points de vue divers, ont porté sur l'ensemble de l'hindouisme et de la société hindoue. M. L. de Milloué en a donné un très bon résumé, auquel il eût pu donner encore plus de cachet en multipliant les représentations figurées[4]. M. J. F. Hewitt, sous prétexte d'en retrouver la genèse dans le passé, a continué à dérouler ses folles théories, devant lesquelles on se demande si la Société asiatique de Londres a pour son journal un comité de rédaction[5]. M. C. F. Oldham ne s'est guère montré plus sage dans ses spéculations rétrospectives sur le culte des serpents[6]. Par contre, il y a plaisir

1. *Dans l'Inde* (*Revue des Deux Mondes*, 1er et 15 janvier, 1er février, 1er et 15 mars 1891).

2. T. XIX, p. 305. La réimpression populaire que j'annonçais alors a été complétée, dit-on; mais il est impossible de se procurer le quatrième et dernier fascicule, la maison de Lahore qui avait entrepris la publication ayant cessé d'exister. C'est là un fait qui se reproduit trop souvent dans l'Inde, où l'habitude de publier par livraisons devient de plus en plus générale. On achète le début, et on n'en voit jamais la fin.

3. *Rambles and Recollections of an Indian Official by Major-General Sir W. H. Sleeman. In two volumes.* Westminster, 1893. Fait partie de *Constable's Oriental Miscellany*. Dans la même collection ont paru une traduction anglaise des *Voyages* de Bernier et une réimpression des *Letters from a Mahratta Camp*.

4. *Histoire des religions de l'Inde*. Paris, 1890. Fait partie de la *Bibliothèque de vulgarisation*, adjointe aux *Annales du Musée Guimet*.

5. Cf. t. XIX, p. 304. *Notes on the Early History of Northern India*. Part III, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1889, p. 527. Parts IV, V, VI, *Ibidem*, 1899, pp. 319-527-697. — Un article du même auteur, à propos de l'ouvrage de M. Risley sur les castes du Bengale, est tout aussi peu raisonnable (*Ibidem*, 1893, p. 237).

6. *Serpent Worship in India* (*Ibidem*, 1891, p. 362). Cf. les observations pleines de bon sens faites par M. J. Kennedy (*Ibidem*, p. 480).

et profit à lire la fine étude dans laquelle sir Alfred Lyall a essayé de caractériser l'évolution des religions hindoues[1], tout en corrigeant avec beaucoup de tact ce qu'avait d'excessif l'évhémérisme professé dans ses *Asiatic Studies*. Non moins remarquables sont les articles où M. Guru Proshad Sen a analysé avec une rare pénétration et une indépendance d'esprit parfaite les éléments complexes de l'état social et religieux de ses compatriotes[2], et d'autres où M. Pramatha Nath Bose [55] s'est efforcé d'une façon louable de réagir contre le fanatisme antimusulman qui, à l'abri de la *pax britannica*, commence à se réveiller dans plusieurs milieux hindous[3]. Quand j'aurai encore mentionné une notice charmante, pleine de mesure et de sentiment délicat, dans laquelle M. Lal Baijnâth a décrit les manifestations actuelles de la vie religieuse dans l'Inde[4], il ne me restera plus qu'à indiquer en note[5]

1. *Natural Religion in India. The Reade Lecture, delivered in the Senate House on June* 17. Cambridge, 1891.

2. *An Introduction to the Study of Hinduism* (*Calcutta Review*, avril, juillet, octobre 1890) ; et *A Reply to my critics, or what is Hinduism* (*Ibidem*, juillet 1891).

3. *Hindu Civilisation under Molsem Influence* (*Ibidem*, janvier et octobre 1893).

4. *Modern Hindu Religion and Philosophy*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892), vol. I, p. 141. Londres, 1893.

5. K. S. Ganapati Ayyra, *The Ekadasi festival at Srirangam* (*Calcutta Rev.*, octobre 1889). — *The Worship of the Phallic Emblem at Taraksehwar* (*Ibidem*). — N. K. Bose, *Hindus of Puri in Orissa and their Religion* (*Ibidem*, juillet 1891). — K. Raghunathjî, *On the Pitars or Tânks* (*Journ. of the Anthropolog. Soc. of Bombay*, t. I, 1888, p. 353). Une pièce de monnaie, qui a été placée sous la tête d'un mourant, est munie d'une marque par le forgeron du village. Elle est dès lors un *pitar*, un talisman protecteur. On lui rend hommage ; au besoin, on la maltraite et on la foule aux pieds. On obtient ainsi du pitar tout ce que l'on désire : on l'oblige aussi à aller posséder un ennemi et à le faire mourir à bref délai. — Kedarnath Basu, *On Popular superstitions in Bengal* (*Ibidem*, t. I, p. 354). — Le même, *Dakikhinâ Râya, a modern Deity* (*Ibidem*, t. III, 1893, n° 2). Dans les Sundarbans du bas Bengale, on l'invoque contre les tigres. — Sarat Chandra Mitra, *On some Ceremonies for Producing Rain. Indian Folk-Beliefs about the Tiger* (*Ibidem*, t. III, n° 1). — F. Fawcett, *On Basivis : Women who through Dedication to a Deity assume Masculine Privileges* (*Ibidem*, t. II, 1891, p. 322). Quand il n'y a pas d'héritiers mâles, une fille est consacrée à un dieu, parfois à une déesse, et faite Basivî. La cérémonie rappelle les mariages symboliques des bayadères et des prostituées. Le privilège de ces femmes, qui ne se marient pas et, par conséquent, ne deviennent jamais veuves, est l'amour libre. Elles et leurs enfants héritent et peuvent offrir les gâteaux funèbres pour leurs parents. Si une Basivî n'a que des filles, elle en choisit une pour être Basivî à son tour. Le privilège descend ainsi parfois à travers plusieurs générations, jusqu'à la naissance d'un mâle, qui rétablit la lignée ordinaire. La coutume prévaut en Bellary et Dhârwâr, en Mysore et dans le sud des pays mahrattes, et surtout chez les Vaishṇavas, bien que la dénomination de Basivî soit plutôt d'origine lingayite. — Le même, *On a mode of Obsession which deals with the belief in parts of Bangalore in the Possession of Women by Spirits of Drowned persons* (*Ibidem*, t. I, 1889, p. 533). Les femmes s'avouent possédées après un jeûne de trente-six

un choix d'informations portant sur des points de détail de ce vaste ensemble.

[56] Il suffit de parcourir les titres de ces écrits pour voir quelle grande place y tiennent les distinctions de caste. C'est sur elles, en effet, que repose toute la vie sociale des Hindous. Depuis l'antiquité, tous les visiteurs de l'Inde ont été frappés de ces barrières qui séparent la population en une multitude de classes héréditaires, n'admettant entre elles ni connubium ni commensalité, où les distinctions individuelles et collectives de richesses et d'influence réelle s'effacent devant de minutieuses observances traditionnelles. De bonne heure aussi on avait appris que ces classes ou castes pouvaient se ramener à quatre principales, toutes les autres étant issues du mélange de ces quatre. C'était l'opinion indigène, et, quand on eut accès aux livres sanscrits, on la trouva confirmée par ces livres. Comme elle fournissait une explication commode, les indianistes l'adoptèrent, tout en y faisant dès le début quelques corrections qui semblaient nécessaires, en y [57] introduisant, par exemple, quelques facteurs ethniques. Mais on s'aperçut bientôt que cette théorie, en apparence si simple, s'accordait assez mal

heures. On leur cloue la chevelure contre un arbre et elles se détachent en l'arrachant: les esprits alors les quittent. — Le même, *On a Custom of the Mysore « Gollavâlu » or Shepherd caste people* (*Ibidem*, p. 535). Leurs femmes en couches sont enfermées et abandonnées pendant trois mois dans une hutte de branchages élevée à 200 mètres du village et où personne n'entre. — Le même, *On the Berulu Kodos, a sub-sect of the Marasu Vokaligaru of the Mysore Province* (*Ibidem*, p. 449). Les femmes, après la naissance de leurs enfants, se faisaient couper par un prêtre les phalanges des deux derniers doigts de la main droite. — L. A. Waddell, *Frog-worship amongst the Newars* (*Ind. Antiq.*, XXII, 1893, 292). — W. C. Macready, *The Jungles of Râjavanni Pattu and the Ceremonies of Passing through the fire* (*The Orientalist*, t. III, 1889, p. 188). Hindouisme singhalais. — William Goonetilleke, *Women during the Period of Catamenia* (*Ibidem*, III, 201). — Le même, *Disfiguring of the Human Body* (*Ibidem*, IV, 1890, p. 18). — J. P. Lewis, *Temples and Superstitions at Châvekachchéri* (*Ibidem*, IV, p. 5). Culte à Ceylan du Brahmarakshas. — Purushotam Balkrishna Joshi, *On the Gondhalis, a class of Maratha Bards* (*Journ. of the Anthropolog. Soc. of Bombay*, t. I, 1888, p. 371). Leurs chants, leurs danses, sont en décadence. — Lieut.-colonel E. J. Gunthorpe, *Notes on the Bhonde Koomars* (*Ibidem*, I, 1889, p. 409). Caste errante de potiers, qui prétendent se rattacher au roi Çâlivâhana, dont la légende fait en effet un apprenti potier. — Kedarnath Basu, *On a new Hindu Sect* (*Ibidem*, I, 424). « Les serviteurs de l'Ânandajagat, du monde de la félicité », secte vishnouite qui nie la douleur et ne reconnaît pas la caste. — Le même, *On the minor Vaishnava sects of Bengal* (*Ibidem*, I, 477). Branches issues, au nombre de vingt, de la secte de Caitanya. — Le même, *Some curious Customs among the Kochs* (*Ibidem*, t. III, 1893, n°2). Culte aborigène de Hudum Deo chez les Kochs hindouisés du Bihâr. — L. A. Waddell, *The traditional migration of the Santal Tribes* (*Ind. Antiq.*, XXII, 1893, p. 294). — *Chattigar, its Tribes, Sects and Castes* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LIX, 1890, p. 269).

avec les faits. Les magistrats anglais, qui avaient à manier les choses, les voyaient tout autrement que les savants d'Europe à travers leurs livres. Où ceux-ci parlaient de grandes castes symétriquement ordonnées dans de vastes régions, ceux-là n'en trouvaient qu'une infinité de petites, toutes également jalouses de leurs titres, de leurs usages, de leur isolement. Il suffit de rapprocher les chapitres de Lassen sur la caste de n'importe quelle pièce officielle d'il y a cinquante ans, pour s'apercevoir aussitôt que les mêmes mots n'y correspondent pas aux mêmes choses. Il fallut enfin se rendre et reconnaître que ceux qui, de tout temps, avaient le mieux parlé des castes réelles, étaient ceux qui avaient le plus ignoré la théorie officielle ou en avaient le moins tenu compte. La première description des castes faite sur un plan suffisamment large est le grand ouvrage de Sherring (1872-1881). Dès ce temps, la théorie officielle était virtuellement condamnée. Les résultats des recensements de 1872 et de 1882 l'achevèrent. J'ai mentionné, dans le précédent Bulletin[1], les principaux travaux dont ces résultats furent la base. On achève en ce moment de dégager ceux du recensement de 1892. Mais, la théorie une fois écartée, il s'agissait de la remplacer, d'expliquer d'une façon plus conforme aux choses l'origine et le développement des castes réelles et là on fut loin de s'entendre. Sherring y avait vu surtout une fiction, l'œuvre intéressée des brahmanes. D'autres, avec M. Nesfield, en firent des corporations professionnelles : autant de métiers, autant de castes. D'autres encore proposèrent une origine ethnique : la caste serait sortie de la tribu, et le principal facteur du morcellement aurait été l'assimilation progressive des populations aborigènes. Et il y avait, sans nul doute, une part de vérité dans chacune de ces opinions. La dernière vient de recevoir un nouvel appui dans les résultats des mensurations systématiques que M. H. H. Risley a faites sur la population du Bengale, du [58] Bihâr, des North-Western Provinces et du Penjab, résultats qu'il a publiés dans quatre gros volumes[2] et qu'il a résumés à diverses occasions dans des conférences et dans des articles de revues. Il distingue dans la popu-

1. T. XIX, p. 302.

2. *The Tribes and Castes of Bengal*. Calcutta, 1891-1892. Les deux premiers volumes contiennent les tableaux de mensuration ; les deux derniers, l'introduction, un glossaire ethnographique (descriptions de toutes les divisions, jusqu'aux moindres fractions, par ordre alphabétique) et quatre appendices, entre autres la liste alphabétique des divisions principales, sous lesquelles sont rangées leurs subdivisions.

lation de l'Hindoustan deux types ethniques : un type supérieur, aryen, au nez long et fin, et un type inférieur, dravidien, au nez long et épais. Un troisième type, qu'il appelle mongoloïde, au nez court et gros, est resté en dehors de la caste et peut être négligé. L'index nasal (le chiffre de la largeur du nez en pour cent de la longueur) serait l'expression la plus sûre du plus ou moins de pureté de ces types. Or il arrive qu'en rangeant les castes suivant cet index, on obtient à peu près, pour le Bengale du moins, l'ordre dans lequel elles se superposent dans l'opinion, de telle sorte que, « sans paradoxe, le rang social d'un homme y varie en raison inverse de la largeur de son nez[1] ». La caste serait donc un fait de race et de mélange de race. Je n'ai aucune compétence pour discuter les résultats de M. Risley et je me garderai bien de manquer de respect à l'index nasal. Je ferai observer pourtant que les conclusions qu'il en tire ne s'appliqueraient bien en tout cas qu'au Bengale, pays qui a été assimilé tardivement, quand la caste était certainement déjà constituée ailleurs, et où l'immigration âryenne n'a jamais été bien dense, comme le montre la langue, qui n'est sanscrite que par le vocabulaire. Dans d'autres régions de l'Inde, ces conclusions ne seraient plus vraies, ainsi que le montrent les tableaux mêmes de M. Risley : les Gujârs ont, paraît-il, les plus beaux nez du Penjab; ils ne sont pourtant pas de haute caste. A y regarder de près, elles ne sont pas même absolument vraies pour le Bengale; car l'index nasal y placerait les kâyasths avant les brahmanes, et les chandâls bien avant les râjbansis, qui réussissent à se faire passer pour kshatriyas et qui ont fourni des [59] souverains. On remarquera aussi que, dans les tableaux de récapitulation générale, une très grande place est faite à des classes qui ont toujours été reconnues comme étant de provenance aborigène et qui n'ont adopté le régime des castes qu'à une époque récente, parfois de mémoire d'homme. Cette place leur revenait de droit : mais il en résulte pourtant que le travail porte plutôt sur l'ethnographie des castes que sur la caste en elle-même. Il ne tient pas compte de la division des brahmanes, des kâyasths, de bien d'autres encore, en nombreuses sous-castes qui, de fait, sont les castes réelles, car elles n'admettent souvent entre elles aucune sorte de communion, tandis que la dénomination générale est parfois manifestement fictive; ni de l'élévation ou de la déchéance rapide

1. Introduction, p. xxxiv.

de certaines castes dans l'échelle sociale; ni du fait que telle caste y est tout autrement cotée dans des régions parfois peu distantes. Il y aurait bien d'autres objections encore à faire à la théorie de M. Risley. Elle montre que les différences ethniques ont été un très puissant facteur de la constitution des castes : mais elle n'explique pas tout à elle seule; elle n'explique ni l'origine de la caste, ni la caste elle-même.

Je vois qu'elle n'a pas convaincu davantage M. E. Senart qui, dans un travail en cours de publication[1], vient de reprendre la question de la caste et de l'éclairer d'un jour nouveau. La nouveauté de cette belle étude, que je ne puis que résumer sommairement, est la distinction nettement observée dans le présent et suivie autant que possible dans le passé, entre la caste et la classe. Par castes, M. Senart entend ces milliers de communautés irréductibles, séparées par des usages traditionnels, sans connubium ni commensalité, en lesquelles se fractionne, à tous les degrés de l'échelle sociale, la population de l'Inde[2]. Ce sont là les *jâtis*. Il montre que, si haut que l'on remonte dans le passé, on les retrouve ou l'on est en droit de les supposer à peu [60] près telles au fond qu'on les observe à présent. Il y voit le prolongement des institutions familiales aryennes, avec leurs *sacra* strictement exclusifs, et il les rapproche des *gentes* latines, des γένη[3] helléniques, qui ont été longtemps séparées par des barrières très semblables. Ces barrières ont cédé peu à peu, usées par la vie politique de la cité grecque et latine; dans l'Inde elles ont persisté parce qu'elles y ont été protectrices de la seule unité sociale supérieure au village que le pays ait jamais connue. Mais, en persistant, elles se sont modifiées sans cesse. Tous les facteurs dans lesquels on a cherché des explications exclusives, théorie officielle des brahmanes, différences de profession et de race, dispersion géographique, bien d'autres encore ont agi sur les *jâtis*, ont contribué à les remanier, à les modeler. Elles peuvent s'associer en abaissant réciproquement quelqu'une de leurs barrières, se fondre parfois dans une unité supérieure, aussi s'accroître par une

1. *Les Castes dans l'Inde. Le Présent* (*Revue des Deux Mondes* du 1er février 1894) ; *Le Passé* (*Ibidem*, 1er mars). La troisième partie : *Les Origines*, n'a pas encore paru au moment où j'écris.

2. Telle caste du sud de l'Inde ne compte pas une centaine de membres. On en est banni pour franchir un ruisseau qui est sec les trois quarts de l'année.

3. Les termes mêmes sont parents.

affiliation lente, et il y a longtemps qu'elles ont cessé d'être strictement généalogiques. Les clans râjpouts se prétendent issus chacun d'un ancêtre commun à tout le clan, et la prétention est certainement fictive. Ailleurs, les membres d'une même *jâti* se réclament expressément d'ancêtres différents. Ils n'en forment pas moins, les uns et les autres, des groupes compacts et étroitement solidaires. Mais plus forte encore, en raison même de cette étroite solidarité, est la tendance au fractionnement. Tout ce qui entraîne une dérogation à la coutume est une cause de séparation. Si les grandes religions paraissent avoir eu peu de prises sur les *jâtis*, il n'en est pas de même des petites sectes, qui, plus elles ont été niveleuses, hostiles aux préjugés de caste et réformatrices des usages, ont d'autant plus contribué à la formation de nouvelles divisions. C'est dans ce sens surtout que paraît avoir agi et que continue à agir le facteur religieux.

A côté de cette division en *jâtis* et au-dessus d'elle, la société hindoue, comme toute autre société, a connu une division plus large en classes. Dès les plus anciens témoignages, nous la trouvons composée de prêtres, de nobles, de gens du peuple, ayant [61] en face d'elle des populations hostiles, de race différente, les *dasyus*, à la place desquels apparaissent plus tard les *çûdras*, la classe des artisans, plus ou moins servile, division dont l'antiquité est garantie d'autre part par l'exacte reproduction qu'on en retrouve chez les anciens Iraniens. Ce sont là, à proprement parler, les *varṇas*. Héréditaires (en général du moins et, cela sans nul doute, dès les temps les plus anciens) comme les *jâtis*, coïncidant aussi en partie avec les groupes de celles-ci, les *varṇas* avaient cependant une origine radicalement différente. En même temps, ils n'avaient, ils n'ont jamais eu ni la même unité, ni la même rigueur, ni la même consistance. On les a pourtant confondus avec elles. Quand les tribus aryennes se furent répandues dans les plaines de l'Hindoustan et que la vie sociale fut devenue plus compliquée, les brahmanes se chargèrent de lui tracer une législation. Comme ils avaient dès lors le sentiment très net de l'unité professionnelle de leur *varṇa*, qu'ils se trouvaient d'autre part en présence de nombreuses *jâtis* héréditaires et qui, sans trop d'effort, pouvaient être ramenées au cadre des trois autres classes sociales de leurs anciens livres, ils firent pour ces classes ce qui était déjà fait pour la leur : ils leur donnèrent une unité, une rigueur, une réalité fictives, les enfermant dans des règles inflexibles, qui

n'étaient vraies en partie que pour les *jâtis*. Ainsi, par la confusion des *varṇas* et des *jâtis* et sur le modèle du *varṇa* sacerdotal, le seul bien réel, fut créée tout naturellement la théorie des « quatre castes », du *câturvarṇya*, et il ne fallut plus un grand effort d'imagination pour inventer les « castes mêlées », afin de faire rentrer dans le cadre certains éléments nouveaux ou qui, par leur importance nouvelle, n'y étaient pas aisément réductibles. Cette théorie était acceptée et courante dès l'époque des Brâhmaṇas. Depuis, elle s'est enrichie et compliquée : elle n'a jamais varié dans ses grandes lignes. La confusion sur laquelle elle repose a passé de l'Inde en Europe, et elle est retournée dans l'Inde, perfectionnée. C'est elle qui faisait dire naguère à un indigène d'un esprit très ouvert et très fin observateur, dans un ouvrage où il racontait ses impressions de voyage en Europe[1], que, sur [62] beaucoup de points, la caste était plus inflexible en Angleterre que parmi ses compatriotes. Je crois que M. Senart a fait beaucoup pour la dissiper. Quant au lecteur profane de choses hindoues, il ne saurait l'avoir trop présente à l'esprit. Quand il lira par exemple qu'il n'y avait pas de caste entre Mahrattes au temps même où ils étaient gouvernés par des brahmanes, ou que, dans le Sud de l'Inde le gros de la population est de caste *çûdra*, il ne devra songer ni à une application anticipée des principes de 89 dans le premier cas, ni à un commun asservissement dans le second. Le premier dictionnaire dravidien venu, s'il est bien fait, lui apprendrait que *çûdra* est bien le nom de la classe servile, mais que le terme peut aussi s'entendre de la classe moyenne. Quand il verra que tel clan râjpout, à qui les bardes ont fabriqué une illustre lignée d'ancêtres, était une tribu aborigène à une époque encore assez récente, il devra simplement se dire que c'est la façon d'ennoblir en ce pays et d'y marcher dans la voie du progrès. Même pour la caste sacerdotale, il ne devra pas être plus brahmane que les brahmanes, ni s'imaginer qu'il faille une révolution pour en forcer l'entrée. Le nombre des *jâtis* de brahmanes plus ou moins contestées lui montrera que la chose a été possible et comment elle a été possible même dans le présent âge de fer, et il ne repoussera plus comme un fait absurde *a priori* que, dans les premiers siècles de notre ère, le clergé de certaines sectes mithriaques venues d'Occident ait pu être admis en bloc dans le *varṇa* brah-

1. T. N. Mukharji, *A Visit to Europe*. Calcutta, 1889.

manique. En un mot il fera bien de tempérer pour son usage l'opinion commune qui voit l'Inde emprisonnée dans le cercle immuable de ses castes. Gênantes, elles le sont à coup sûr, surtout par les éléments très réels de la *jâti* qu'on y a fait entrer par théorie. Mais c'est précisément sur ces éléments gênants que porte le frottement de la vie moderne. Les chemins de fer, l'administration et la jurisprudence anglaises, l'armée, l'industrie et le commerce, l'école et l'éducation occidentale, les aspirations nationales, les premiers germes de la vie politique travaillent efficacement à les détruire et, aussi sûrement que jadis la cité antique, ils auront raison de ces vieilles barrières.

[63] Dans les précédentes sections de ce Bulletin[1], j'ai eu l'occasion de dire le nécessaire au sujet de ce travail de réforme, aux dehors parfois étranges, qui agite à la surface la société hindoue contemporaine. Je n'ai pas grand'chose à y ajouter. Le Brâhmasamâj, depuis la scission retentissante qui a marqué les dernières années de Keshab Chunder Sen, n'a plus guère fait parler de lui. Il poursuit son œuvre; mais il n'est plus en première ligne. Ce rôle a passé maintenant aux diverses sections du théosophisme. Je mentionnerai seulement la fondation récente, à Calcutta, d'un nouveau *samâj*, le Yogasamâj, dont les adeptes cherchent la rénovation religieuse dans ce que nous appelons le spiritisme. En général la littérature mystique du Yoga est fort en faveur auprès de tous ces novateurs, dans l'une et l'autre de ses deux branches : le *râja-yoga*, celui des sûtras de Patañjali, qui traite de la discipline générale et de l'extase en ses divers degrés, et le *haṭhayoga*, qui enseigne les pratiques bizarres par lesquelles on la prépare. Le manuel le plus répandu de ce dernier, la *Haṭhayogapradîpikâ*, a été édité par M. Tookaram Tayta et traduit par M. Shrinivâs Iyângâr[2], qui prend ces rêveries au sérieux. Dans une excellente traduction allemande[3], M. Hermann Walter les a jugées à leur valeur et, grâce à ses connaissances médicales, a pu en dégager la part d'observation réelle qui s'y trouve contenue.

M. George Milne Rae a refait l'histoire de ces chrétientés isolées depuis les premiers siècles de notre ère parmi les populations

1. T. XXVII, p. 292 et XXVIII, p. 279.

2. *The Haṭha-Yoga Pradîpikâ of Svâtmârâm Swâmi.* Bombay, 1893. L'édition comprend le commentaire de Brahmânanda.

3. *Svâtmârâma's Haṭhayogapradîpikâ (die Leuchte des Haṭhayoga) aus dem Sanskrit übersetzt.* Munich, 1893.

hindoues de la côte de Malabar[1]. Pour les origines, il a consulté les travaux les plus récents et les plus sûrs. Le livre est en somme recommandable; mais il est loin d'être sans défauts. Les longs chapitres relatifs aux juifs de Cochin et aux aventures de Dellon à Goa sont des hors-d'œuvre. Sur les conflits de ces églises avec les Portugais, il n'ajoute rien à ce qu'a recueilli La Croze, et il les juge dans le même esprit que lui. Par contre, il n'a que du bien [64] à dire de la tentative d'accaparement que ces communautés ont eu à subir en ce siècle de la part des missionnaires anglicans. Sa candeur sur ce point frise l'inconscience. — Au sujet des missions chrétiennes contemporaines, je me bornerai à renvoyer à un assez curieux article où un indigène, qui ne cherche pas à cacher son hostilité, résume les raisons pour lesquelles, à son avis, elles obtiennent si peu de résultats[2].

Il ne me reste plus, pour finir, qu'à suivre rapidement l'hindouisme au dehors. J'ai déjà indiqué les beaux travaux faits sur ce domaine par les Hollandais, à Java et dans l'Archipel[3]. Il faut y ajouter celui de M. H. H. Juynboll sur la version javanaise du Mahâbhârata[4] et les recherches de M. D. W. Horst, qui vient de signaler des traces laissées par le çivaïsme aussi loin à l'est que la Nouvelle-Guinée[5]. Par contre, le major J. S. King a réduit à bien peu de chose l'hypothèse d'anciens établissements hindous à Socotora[6]. Dans la région occidentale de la péninsule transgangétique, des frontières d'Assam à la presqu'île malaise, les documents épigraphiques sont jusqu'ici presque tous bouddhiques ; mais ce bouddhisme a été d'abord et longtemps celui de l'Inde du Nord, tout pénétré d'hindouisme[7]. Il ne manque du reste pas de témoignages établissant l'arrivée ancienne, aussi dans ces régions, de colonies çivaïtes et vishnouites, et ces témoignages sont confirmés par les recherches les plus récentes de folk-lore, d'ethnographie

1. *The Syrian Church in India.* Edimbourg et Londres, 1892.

2. *The Non-Christian View of Missionary Failures* (*Asiatic Quarterly Rev.*, 1890).

3. T. XXVIII, p. 268 et plus haut, p. 50.

4. *Drie Boeken van het oudjavaansche Mahâbhârata in Kawi-tekst en nederlandsche vertaling, vergeleken met den sanskrit-tekst.* Leide, 1893.

5. *De Rum-Serams op Niew-Guinea of het Hinduisme in het oosten van onzen Archipel.* Leide, 1893. L'auteur se contente facilement. Ces traces, qui se réduisent à la présence de divinités phalliques, sont plus que problématiques.

6. *The Aborigines of Sokotara ; an Ethnological, Religious and Philosophical Review* (*Indian Antiq.*, XIX, 1890, p. 189). — Cf. James Jackson, *Socotora : Notes bibliographiques* (*Revue de géographie*, 1892).

7. Cf. T. XXVIII, pp. 267, 271.

et d'archéologie, dont je donne en note une liste très incomplète[1]. Par contre, ce sont bien les grandes religions [65] de Çiva et de Vishṇu sous leur forme la plus concrète que nous trouvons dans la partie orientale, dans le bassin du Mékong, siège du vieil empire khmer et sur la côte d'Annam, où s'étendait autrefois, jusque vers les parages du Tonkin, le non moins ancien royaume de Campâ. Il n'y en a plus trace, il est vrai, dans les ouvrages de MM. G. Dumoutier[2], G. Paris[3], Bouïnais et A. Paulus[4], qui décrivent l'état plus récent ou actuel de ce dernier pays. Elles y ont disparu depuis longtemps devant un retour de la barbarie[5] ou sous les dépôts d'une autre culture, la culture [66] chinoise, apportée par la race annamite. Plus au sud, les misérables restes d'un empire jadis florissant, les Tchames, que nous fait connaître M. Aymonier[6], n'en

1. W. R. Hillier, *Notes on the Manners, Customs, Religion, and Superstitions of the Tribes inhabiting the Shan States* (*Ind. Antiq.*, XXI, 116). — D. Ross, *A Note on the Tashon and Baungshe Chins, with Remarks on the Manners, Customs, and Agriculture* (*Ibidem*, XXI, 190). — R. M. Rainey, *Notes on the Chinboks, Chinbons, and Yindus of the Chin frontier of Burma* (*Ibidem*, XIX, 215). — B. H. Houghton, *Folklore of the Sgaw-Karens* (*Ibidem*, XXII-XXIII). — Le même, *A Folktale of the Lushais* (*Ibidem*, XXII, 78). — Le même, *Folktales of Arakan* (*Ibidem*, XXII, 98). — Taw Sein Ko, *Folklore in Burma* (*Ibidem*, XVIII-XX et XXII, 159). — Le même, *Notes on the national customs of the Karennis* (*Ibidem*, XXI, 317). — Le même, *Notes on an Archæological Tour through Ramannadesa* (*Ibidem*, XXI, 377)). — Le même, *The Spiritual World of the Burmese*, dans les *Transactions* du Congrès de Londres (1892), t. I, p. 174. Sur les *Nats*, même sujet que le suivant. — Louis Vossion, *Natworship among the Burmese* (*Journ. of Americ. Folk-Lore*, avril-juin 1891). — R. C. Temple, *Notes on Antiquities in Ramannadesa* (*Ind. Antiq.*, XXII, 327). — R. E. St. Andrew St. John, *Notes on some Old Towns in Pegu*, dans les *Transactions* du Congrès de Londres (1892), t. I, 370. — F. A. Harwey, *Notes on Malacca Folk medicine* (*Ind. Antiq*, XVIII, 59).

2. *Choix de légendes historiques de l'Annam et du Tonkin.* Paris, 1889. — *Les Chants et les Traditions populaires des Annamites.* Paris, 1890. — *Les Symboles, les Emblèmes et les Accessoires du culte chez les Annamites, Notes d'ethnographie religieuse.* Paris, 1891. (Publications du Musée Guimet.)

3. *Voyage d'exploration de Hué en Cochinchine par la route mandarine. Avec 6 cartes en couleur et 12 gravures.* Paris, 1889.

4. *Le Culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale, avec une préface par C. Imbault-Huart.* Paris, 1893. (Publications du Musée Guimet.)

5. Pour les populations sauvages, voir : Brière, *Notice sur les Moïs du Binh-thuan et du Khanh-hoa* (*Excursions et reconnaissances*, t. XIV, p. 235. Saïgon, 1888). — Nicolai, *Notes sur la région de la rivière Noire* (*Ibidem*, t. XV, p. I. Saïgon, 1890). — P. X. Dourisboure, *Dictionnaire bahnar-français.* Hongkong, 1889. — Pierre Lefèvre-Pontalis, *Notes sur quelques populations du nord de l'Indo-Chine* (*Journ. asiatique*, mars-avril 1891). — Le capitaine Cupet, *Chez les populations sauvages du sud de l'Annam* (*Tour du monde*, 25 mars-22 avril 1893). — Le capitaine de Malglaive, *Six mois au pays des Kha, sauvages de l'Indo-Chine centrale* (*Ibidem*, 24 juin 1893).

6. *Grammaire chame* (*Excursions et reconnaissances*, t. XIV, p. 5. Saïgon, 1889.) — A la suite de la Grammaire, M. Aymonier a publié la « chronique tchame », tout ce

ont pas mieux gardé le souvenir. Et il en est de même dans le bassin du Mékong, où l'influence hindoue n'est plus représentée que par le bouddhisme siamois. Mais le vieux passé, ici surtout, se révèle par des ruines splendides, et, là même où celles-ci font défaut, il nous parle par des témoignages plus modestes, non moins positifs. Jusqu'ici les recherches se sont arrêtées à la surface : c'est à peine si l'on a fouillé[1], et, pourtant, elles nous ont rendu dès maintenant dans ses grandes lignes l'ancienne histoire hindoue d'une bonne partie de l'Indo-Chine. Feu Bergaigne, qui en avait si magistralement tracé le cadre, aura beaucoup fait aussi pour nous en donner les textes. Les inscriptions de Campâ et la suite des inscriptions du Cambodge qu'il a encore eu le temps de préparer et qui sont maintenant publiées[2], comprennent, pour le premier royaume, tous les documents en langue sanscrite jusqu'ici découverts. Ils vont du IIIe au XIIIe siècle. Ceux du Cambodge sont des IXe et Xe siècles, à l'exception d'un seul, qui est probablement du XIIIe[3]. Les uns et les autres nous présentent le même [67] état religieux. Le bouddhisme est solidement établi et officiellement reconnu. Mais ce qui domine, c'est le çivaïsme, le culte du liṅga, celui de Çiva-Vishṇu associés en une seule personne, et aussi, particulièrement en Campâ, le culte de la Çakti, de l'énergie femelle. Au culte de Çiva et de Devî participent les ancêtres, et c'est en mémoire de rois et de reines divinisés que sont élevés les magnifiques sanc-

que ce peuple a conservé de ses annales. Jusqu'ici, il n'a pas été possible de rattacher cette chronique aux données de l'épigraphie de Campâ. C'est avec les « Contes tjames », publiés en 1886 par le regretté A. Landes, le seul texte continu que nous ayons de la langue actuelle. — *Légendes historiques des Chames* (*Ibidem*, p. 145). — *Les Tchames et leurs religions* (*Revue de l'Histoire des religions*, t. XXIV, 1891, p. 187, 261). — Cf. Ch. Lemire, *Les Tours kiames de la province de Binh-dinh* (*Annam*), et *Monuments kiams de la province de Binh-dinh* (*Annam*) (*Excursions et reconnaissances*, t. XIV, pp. 207 et 217).

1. M. Adhémar Leclère a fait des fouilles au village de Sambaur (Cambodge) et pense y avoir retrouvé l'antique Çambhupura des inscriptions (*Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. XIX, 1892, p. 312).

2. *Inscriptions sanscrites de Campâ et du Cambodge*, par M. Abel Bergaigne, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXVII, 1re partie, IIe fascicule, avec atlas in-folio. Paris, 1893.

3. Les inscriptions bouddhiques du Cambodge formeront une série à part. Une troisième série comprendra les textes tchames et khmers, dont l'étude est encore peu avancée. Pour les textes tchames, nous n'avons encore que le travail de M. Aymonier, *Première étude sur les inscriptions tchames* (*Journal asiatique*, janvier-février 1891). M. Aymonier a résumé la mission au cours de laquelle il a recueilli ces inscriptions, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, 2e et 3e trimestre 1892, *Une mission en Indo-Chine, Relation sommaire*.

tuaires de la plaine d'Angkor, dont plusieurs de ces inscriptions relatent la fondation. Les grandes œuvres de la littérature sanscrite paraissent familières. Mais c'est surtout avec le çivaïsme de l'Inde du Sud que les ressemblances sont nombreuses et frappantes jusque dans le détail. Sur d'autres points au contraire, sur le régime, par exemple, et la police des sanctuaires, sur l'assistance des pauvres et une sorte de service public pour les morts qu'on y pratiquait, ces textes fournissent des informations nouvelles, qu'on demanderait vainement aux documents épigraphiques publiés de l'Inde propre. L'histoire qu'ils nous racontent, M. L. Fournereau s'est chargé en quelque sorte de l'illustrer, dans sa magnifique reproduction des monuments de la région d'Angkor[1], à laquelle fera suite bientôt, nous l'espérons, la publication de ce qu'il a rapporté depuis, après une seconde mission, de la vallée du Ménam. Quand on pourra y joindre les résultats de la mission Pavie et que le reste encore considérable des inscriptions Aymonier aura été mis au jour, la France pourra regarder avec quelque satisfaction cette partie de son œuvre en Indo-Chine.

1. Lucien Fournereau et Jacques Porcher, *Les Ruines d'Angkor. Etudes artistiques et historiques sur les monuments du Cambodge siamois*. Paris, 1890. Et L. Fournereau, *Les Ruines khmères, Cambodge et Siam. Documents complémentaires d'architecture, de sculpture et de céramique*. Paris, 1890.

VII. — BULLETIN DE 1899-1902

I

VÉDISME

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XXXIX [1899], p. 60 et ss.)

[60] Je suivrai dans ce Bulletin le même ordre que dans les précédents : j'examinerai successivement les travaux relatifs au védisme et à l'ancien brahmanisme, au bouddhisme et au jainisme, enfin à l'hindouisme et aux mouvements sectaires modernes. Comme les précédentes fois, je crois devoir rappeler que cet ordre n'est chronologique que dans ses grandes lignes ; que ces divisions, de quelque façon qu'on les trace, empiètent les unes sur les autres et que, plus d'une fois, dans l'application qui en sera faite ici, elles seront forcément arbitraires. Enfin, plus que jamais, je préviens que, dans ces notes, je n'ai aucunement la prétention d'être complet : la production déborde, en même temps qu'elle se divise et se diversifie à l'infini. L'Inde notamment y prend part d'une façon de plus en plus active, par des journaux, des revues, des comptes rendus et mémoires de sociétés, des travaux individuels ou collectifs, non seulement en anglais ou en sanscrit, mais en ses diverses langues littéraires. A mesure aussi que les résultats obtenus par les spécialistes deviennent plus accessibles, ils sont utilisés et élaborés de seconde main par des représentants d'autres disciplines, dans des œuvres parfois de réel mérite et de grande portée, dont l'indianiste aurait grand profit à tenir compte, mais dont il a rarement

l'occasion et le temps de prendre directement connaissance. [61] Enfin cette production se complique, avec une abondance croissante, d'un élément nouveau : les œuvres de propagande. Qu'il s'agisse de bouddhisme, de védantisme ou simplement de mystique hindoue ou prétendue telle, que le livre nous vienne d'Europe, d'Amérique ou de l'Inde, aussitôt la question se pose si c'est une œuvre d'étude ou d'apostolat, car rarement ce sera les deux à la fois. Quelque peu recommandable que soit cette littérature de propagande, elle n'en est pas moins un élément et non le moins curieux de la « question de l'Inde » et, à ce compte, l'indianiste ne saurait entièrement s'en désintéresser. On n'exigera pourtant pas de lui qu'il s'y engage bien avant. Par contre, une partie du moins du terrain que devra couvrir ce Bulletin est, cette fois, déblayée d'avance, la *Revue* ayant fait la place plus grande aux comptes rendus des livres nouveaux : même pour des ouvrages importants, il suffira ainsi d'une simple mention et d'un renvoi.

VEDA

Pour les grandes œuvres de la littérature védique, celles qui constituent le Veda proprement dit, l'ère des éditions princeps peut être considérée comme à peu près close. Il ne reste plus guère, en fait d'inédit, que des *pariçishṭas*, des additions d'étendue médiocre et d'authenticité suspecte, ou des écrits tels que le *Kâṭhaka* (le Yajurveda selon l'école des Kaṭhas) et le *Jaiminîyabrâhmaṇa* (le Brâhmaṇa de l'école des Jaiminîyas ou Talavakâras du Sâmaveda), pour la publication intégrale desquels les manuscrits sont insuffisants. Et encore, une œuvre qui est aussi dans ce cas, dont on n'a même qu'un seul manuscrit, la Saṃhitâ ou recueil des hymnes de l'Atharvaveda selon l'école des Paippalâdas, est-elle sur le point d'être publiée en fac-similé photographique, par M. Bloomfield, sous les auspices de la Société orientale américaine. Mais les éditions s'épuisent et la demande va grandissant. D'ailleurs, si les textes sont édités, ils ne l'ont pas toujours été comme ils auraient dû l'être : les commentaires indigènes notamment, dont on apprécie mieux les services à mesure qu'on en comprend mieux les défauts, ont été souvent négligés par les premiers éditeurs obligés d'aller au plus pressé. Aussi, à côté des simples réimpressions, qui rentrent parfois dans la classe des pirateries littéraires et dont il vaut

mieux ne rien dire, à côté aussi du travail d'interprétation et de traduction, dont nous aurons à parler plus loin, la [62] publication de ces vieux textes se poursuit-elle avec une activité croissante. Comme il en est arrivé pour les littératures classiques, elle tend à devenir un courant de production régulier et, il faut l'espérer, de plus en plus critique. C'est ainsi que la grande édition des hymnes de l'Atharvaveda avec le commentaire (cru longtemps perdu) de Sâyaṇa, entreprise par M. Shankar Paṇḍit [1], ne fait nullement double emploi avec la belle édition princeps du texte seul de Whitney et Roth. Non seulement le texte est amélioré et surtout mieux documenté, mais l'histoire de ce texte se trouve en partie refaite : grâce à la collation du commentaire et d'un grand nombre de manuscrits, l'éditeur a pu distinguer plusieurs couches successives d'altérations et constater notamment un curieux travail de revision, très audacieux de la part d'un Atharvavedin, opéré vers le milieu de ce siècle par Gaṇeç Bhaṭ Dâda [2]. Même abstraction faite du commentaire de Sâyaṇa, dont la valeur n'est décidément pas bien grande, si on n'y cherche que l'explication verbale du texte [3], cette édition rendra donc service, et nul ne pourra désormais toucher à l'Atharvaveda sans la consulter. Malheureusement la publication en a été interrompue à la fin du xe kâṇḍa, environ à la moitié, par la mort de Shankar Paṇḍit, un des savants indigènes chez lequel l'éducation hindoue et l'esprit des méthodes occidentales étaient arrivés à se fondre le plus harmonieusement. Mais l'entreprise n'est pas abandonnée et l'édition, nous promet-on, sera achevée. Espérons que cet achèvement se fera attendre moins longtemps que celui de l'édition, dans la *Bibliotheca Indica*, de la *Taittirîya-saṃhitâ* du Yajurveda, qui, elle aussi, ne fait pas double emploi

1. *Atharvavedasaṃhitâ with the Commentary of Sâyaṇâchârya.* Edited by Shankar Pândurang Pandit, M. A. Vol. I et II. Bombay, Government Central Book Depôt, 1895. — Cette édition, ainsi que celle de Whitney et Roth, donne le texte de l'école des Çaunakas, le seul qui soit resté courant : le fac-similé promis par M. Bloomfield donnera le texte des Paippalâdas, qui ne s'est retrouvé qu'au Cachemir et dans un seul manuscrit. L'édition de Whitney et Roth, complétée par Whitney en 1881, est de 1855.

2. Ces Bhaṭs, qui savent le texte par cœur, la plupart sans le comprendre, y sont attachés avec une fidélité superstitieuse. Il faut voir (vol. 1, p. 6) avec quelle terreur l'un d'eux, Keçava Bhaṭ — une des principales autorités de Shankar Paṇḍit, dont celui-ci s'est servi comme d'un manuscrit vivant et qui ne savait pas un mot de sanscrit — apprit l'existence de variantes et de variantes autorisées du texte sacré.

3. C'est ce qu'a fait Whitney, qui en a fait une critique magistrale, mais beaucoup trop sévère, dans *Festgruss an R. Roth* (1893), p. 89 : *The Native Commentary to the Atharvaveda.* — Whitney avait reçu par avance de l'éditeur communication des bonnes feuilles.

avec l'édition de [63] M. Weber, car elle donne le commentaire de Mâdhava-Sâyaṇa, dont cette dernière est dépourvue[1]. Commencée bien avant 1860, date de l'achèvement du premier volume, l'édition, qui en est maintenant au cinquième ou sixième, était arrivée en 1897 au 42e fascicule [2]. Non moins utiles sont les publications suivantes : l'*Aitareyabrâhmaṇa* publié simultanément — on n'a que l'embarras du choix — dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta [3] et dans l'Ânandâçrama Series de Poona [4], l'une et l'autre édition comprenant le commentaire de Sâyaṇa complètement absent de celle de Haug (1863) et représenté seulement par des extraits dans celle, d'ailleurs si parfaite, d'Aufrecht (1879); l'*Aitareyâraṇyaka*[5] et le *Taittirîyâraṇyaka*[6] avec le commentaire de Sâyaṇa publiés dans l'Ânandâçrama Series, qui remplaceront avec avantage les éditions très médiocres de Râjendralâl Mitra dans la *Bibliotheca Indica*. Par contre, le *Taittirîyabrâhmaṇa* sorti également des presses de l'Ânandâçrama[7] n'apporte rien de nouveau.

Fondée à Poona par un *fellow* de l'Université et *pleader* à la Haute Cour de Bombay, Mahâdev Chimṇâjî Apṭe et passée après sa mort, dans l'automne de 1894, sous la direction de son fils Hari Nârâyaṇ Apṭe, cette curieuse institution de l'Ânandâçrama « le séjour du bonheur », qui réunit sous le même toit[8] un asile de pèlerins, un collège de paṇḍits attitrés ou de passage, une salle de conférences, un dépôt temporaire et permanent de livres et de manuscrits, une imprimerie, des dépendances à céder en location, et qui tient ainsi à la fois de l'hospice, de l'académie, [64] de la maison de commerce et de rapport, n'a pas cessé, depuis sa fondation en

1. *The Saṃhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Âchârya*, edited by Maheçachandra Nyâyaratna. Calcutta.

2. Je ne sais pas au juste où elle en est aujourd'hui ; je n'ai même reçu les fascicules que jusqu'au 37e, qui est daté de 1894 ; la peste a troublé tous les rapports avec Bombay, d'où je tire ces publications.

3. *The Aitareya Brâhmaṇa of the Ṛig-Veda, with the Commentary of Sâyaṇa Âcharyâ*, edited by Paṇḍit Satyavrata Sâmaçramî. Calcutta, 1894-1897, 4 vol. — Le 4e volume est incomplet d'un ou de deux fascicules ; je ne sais s'ils ont été publiés depuis. Satyavrata Sâmaçramî est l'éditeur du *Sâmaveda* et du *Nirukta* dans la même collection, ainsi que du recueil périodique *Ushâ*.

4. Complet en deux volumes, édité par Kâçînâtha Çâstrî Âgâçe, n° 32 de la série.

5. N° 38 de la série.

6. N° 36 de la série, édité par Bâbâ Çâstrî Phaḍake.

7. N° 37 de la série, en 3 volumes.

8. Le fondateur, qui y a dépensé 40.000 roupies comme première mise, nous assure que tout y a été fait si solide qu'avant cent ans il n'y aura rien à réparer.

mai 1887, d'être un des centres de production littéraire les plus actifs de l'Inde. On y travaille entièrement dans le sens hindou : on n'y fait donc pas de haute critique ni, surtout, de critique historique ; mais on y travaille correctement et à bon marché. Les textes sont publiés avec soin et entourés de l'appareil aussi complet que possible de leurs commentaires. Parmi ces textes, qui appartiennent à diverses branches de la littérature : veda, purâṇa, darçana (philosophie), poésie et médecine (en moindre nombre), je me bornerai à rappeler ici la belle série des anciennes Upanishads déjà signalée dans le précédent Bulletin. Depuis la série s'est accrue : 1° de la *Bṛihadâraṇyaka Upanishad* accompagnée de toute la suite des anciens commentaires : le *bhâshya* de Çaṃkara avec la glose d'Ânandagiri [1], le *bhâshyavârttika* (exposition basée sur le commentaire de Çaṃkara) de Sureçvara avec la glose d'Ânandajñâna [2], le commentaire (*mitâksharâ*) indépendant de Nityânanda sur l'Upanishad [3] ; 2° de la *Nṛisiṃhapûrvâ* et *Nṛisiṃhottarâtâpanîya Upanishad*, la *Pûrvâtâpanî* avec le commentaire (rendu ici à son véritable auteur) de Vidyâraṇya [4] ; 3° de 32 Upanishads, les principales de celles qui sont artificiellement rattachées à l'Atharvaveda, les unes avec les commentaires de Nârâyaṇa, les autres avec ceux de Çaṃkarânanda [5]. Quel que soit l'âge de ces derniers textes, et, dans le nombre, il est fort probable qu'il s'en trouve de vraiment anciens, il est bien évident qu'ils reflètent d'autres milieux et d'autres modes de penser que les grands écrits védiques : pour la critique indigène, ils n'en sont pas moins tous, indistinctement et à titre égal, des parties intégrales de l'éternel Veda.

Pour en finir avec ces éditions de textes qui parfois se rattachent au Veda plutôt qu'ils n'en font partie, je signalerai de suite ceux qu'a publiés Satyavrata Sâmaçramî dans le recueil périodique *Ushâ*, dont il est l'unique rédacteur. Il a continué la publication de ces groupes de [65] formules et de sâmans où il restitue, d'après les indications concises des livres rituels, le texte entier de certaines par-

1. N° 15 de la série, édité par Kâçînâtha Çâstrî Âgaçe, 1892.
2. N° 16 de la série, en 3 volumes, édités par le même, 1892-1894.
3. N° 31 de la série, édité par le même, 1895.
4. N° 30 de la série, sans éditeur spécifié, 1895. Dans l'édition de la *Bibliotheca Indica*, le commentaire de l'Uttarâtâpanî est faussement attribué à Çaṃkara. Vidyâraṇya est un autre nom de Mâdhava, postérieur de cinq siècles et demi à Çaṃkara. De même pour le commentaire de la Çvetâçvatara-Upanishad, les éditeurs de l'Ânandâçrama Series ont sagement évité de l'attribuer à Çaṃkara.
5. N° 29 de la série, sans éditeur spécifié, 1895.

ties de la liturgie. Les nouveaux venus [1] sont le *Çântipâṭha* « formulaire de propitiation », les *Açîssâmâni* « les sâmans de bénédiction », les *Rahasyottamasâmâni* « les sâmans du mystère suprême », les *Agnishṭomasâmâni* « les sâmans de l'Agnishṭoma » [2]. On lui doit en outre une édition du *Sâmavidhânabrâhmaṇa* avec le commentaire de Sâyaṇa [3] qui ne fera pas oublier celle que Burnell a donnée de ce traité de sorcellerie, et le commencement d'une édition (les 5 premiers prapâṭhakas) du *Nidânasûtra* [4], un traité sur les mètres et sur la formation des *stomas* du Sâmaveda, qui est aussi compté parfois parmi les petits brâhmaṇas ou anubrâhmaṇas de ce Veda et qui, jusqu'ici, était inédit, à l'exception d'une partie du premier prapâṭhaka publiée par Weber dans les *Indische Studien* (VIII, 83-120). A ce même Veda se rapporte le *Sâmaprakâçana*, un traité sur les *Gânas*, par Prîtikara [5]. Les suivants se rapportent au contraire au Ṛigveda : *Svarâṅkuça* de Jayantasvâmin [6], avec un commentaire anonyme, qui paraît citer Sâyaṇa. Ce petit traité sur l'accentuation avait été publié dans la *Benares Sanskrit Series* [7]; *Padagâḍha* [8], sur la formation du texte pada, où les mots, dégagés de leur entourage, sont rétablis dans leur forme propre. Le traité est anonyme ; l'éditeur croit pouvoir l'attribuer à Çâkalya, l'auteur réputé du texte pada, ou à l'un de ses contemporains ; *Upalekhasûtra* [9], sur la formation du *kramapâṭha*, une manière très entortillée de réciter les textes védiques. L'auteur rend hommage à Çaunaka ; cela suffit à l'éditeur pour en faire un disciple de ce vieux docteur à moitié fabuleux. Le traité, surtout dans le IXe chapitre, présente de très notables différences avec l'édition qu'en a donnée Pertsch (1854) ; *Pârshadasûtra*, le *prâtiçâkhya* bien connu du Ṛigveda [10]. Les stances 2-8 du premier chapitre manquent ici, comme dans [66] plusieurs manuscrits [11] ;

1. Pour les précédents, voir le dernier Bulletin, t. XXVII, 219.
2. *Ushâ*, II, 4-6, 1892.
3. *Ushâ*, II, 9-10, 1895.
4. *Ushâ*, III, 3 et s., 1897.
5. *Ushâ*, II, 11, 1895.
6. *Ushâ*, II, 11, 1895.
7. *Çikshâsaṃgraha*, p. 161, 1890.
8. *Ushâ*, II, 11-12, 1895.
9. *Ushâ*, II, 12, 1895.
10. *Ushâ*, III, 1-3, 1895.
11. Elles manquent aussi dans l'édition du Prâtiçâkhya avec le commentaire d'Uvaṭa commencée dans la *Benares Sanskrit Series* (1894), une publication qu'on s'était résigné déjà à considérer comme abandonnée, mais qui, heureusement, paraît devoir être continuée.

mais elles sont commentées dans la *Vritti* d'Uvaṭa, que l'éditeur a publiée à la suite du sûtra [1], et il n'a pas cru devoir les donner même en note. En général, ces petites éditions ne sont pas ce que Satyavrata Sâmaçramî a fait de mieux : elles sont matériellement à peu près correctes ; l'éditeur note aussi les variantes des manuscrits qu'il a pu consulter ; mais il ne va pas au delà et il ignore absolument les travaux de ses devanciers. Le reste des fascicules de l'Ushâ, — qui paraissent d'ailleurs d'une façon tellement irrégulière que l'épithète de *periodical* donnée sur le titre est plus qu'un euphémisme, — est occupé par ce qu'on peut qualifier de remplissage. C'est d'abord, sous le titre de *Trayîparicaya* [2], une sorte d'introduction générale au Veda, où l'auteur reprend ce qu'il a dit sur ce sujet dans ses « Considérations sur le Nirukta [3] » ; ensuite, sous le titre de *Trayîsaṃgraha* [4], un choix d'extraits devant donner en quelque sorte la substance du Veda (saṃhitâ et brâhmaṇa). Je suppose que ce dernier travail, accompagné d'éclaircissements (*Trayîṭîkâ*) et d'une traduction en bengalî (*Trayîbhâshâ*), ne diffère pas beaucoup de ce qu'il a fourni au *Hindu Shastra* de M. R. C. Dutt, compilation que je ne connais pas directement, mais qui devra, au moyen d'extraits divisés en huit parties, donner la substance du Veda (I-III), de la Smṛiti (IV) des Darçanas (V), du Râmâyaṇa (VI), du Mahâbhârata (VII), des Purâṇas (VIII), et où la part contributive de notre auteur (parties I-III), publiée en 1893, répond singulièrement à ce Trayîsaṃgraha. Si la supposition est fondée, comme je le crois, le digne Âcârya aurait, une fois de plus, pratiqué l'art de tirer deux moutures du même sac.

Nous passons maintenant aux travaux d'interprétation et de traduction dont le Veda a été l'objet, ce qui, naturellement, nous ramène en Occident, et, commençant par le Ṛigveda, nous arrivons aussitôt à la traduction des « Hymnes à Agni » des cinq premiers maṇḍalas, que [67] M. Oldenberg a donnée dans les *Sacred Books of the East* [5]. Déjà dans le volume auquel celui-ci fait suite [6], M. Max Müller avait passé la main à M. Oldenberg, sans toutefois se dés-

1. *Ushâ*, III, 4, 1897.
2. *Ushâ*, II, 7-8 (1893) et III, 4 (1897).
3. Voir le précédent Bulletin, t. XXVII, 185-196.
4. *Ushâ*, II, 3-8 (1892-93) et III, 4 (1897).
5. *Vedic Hymns translated by Hermann Oldenberg*. Part II. *Hymns to Agni* (*Maṇḍalas* I-V), Oxford, 1897, volume XLVI des *Sacred Books*.
6. Volume XXXII des *Sacred Books* (1891).

intéresser de l'entreprise, et depuis, il n'a pas cessé d'y prendre part par ses avis ; mais c'est M. Oldenberg qui en a eu le labeur et qui doit en recueillir le mérite. Car je n'ai pas besoin d'ajouter que cette traduction est faite de main de maître. On n'a qu'à parcourir le commentaire — et pendant longtemps encore, c'est par le commentaire surtout que vaudra une traduction du Veda — et se reporter à des notes comme celles sur *íḍ* (p. 2), sur *vidatha* (p. 26), sur *dhishaṇâ* (p. 120), sur *vâhas* (p. 125), que je prends au hasard, pour voir combien ce travail est au courant des derniers résultats de l'exégèse et de la linguistique, avec quelle prudence et quel tact l'auteur sait circonscrire les difficultés, justifier ses préférences et, surtout, avouer ses doutes. Ces hymnes à Agni sont en effet, avec ceux à Soma, les plus difficiles à traduire peut-être du Ṛigveda, les plus hérissés en tout cas de ces petites difficultés qu'il n'y a pas plus de raison de résoudre dans un sens que dans un autre et qui ne mènent à rien, de quelque façon qu'on les résolve. Cela tient à la nature de ces deux divinités, qui sont des dieux visibles et tangibles, indissolublement liés à leur objet matériel, le feu et le breuvage sacré et qui, comme tels, ne satisfont plus les auteurs des hymnes. De là un continuel effort de les transfigurer à l'aide d'un mysticisme incohérent et d'attributs disparates, et, comme résultat, une phraséologie vague, où le traducteur se débat dans le vide, sans idées maîtresses ni mythes dominants, et où probablement nous ne verrions pas beaucoup plus clair, eussions-nous du vocabulaire védique le sentiment aussi net que de celui de Virgile. Si on lit cette traduction le texte à la main, on admirera à chaque pas les ressources infinies que M. Oldenberg y a déployées : le grand public n'en retirera peut-être pas grand'chose ; mais, pour l'indianiste, elle est un précieux livre d'étude. Le volume est muni d'excellents index ; en renvoyant, pour chaque vers, aux passages parallèles des autres Vedas, le traducteur en a aussi, dans une certaine mesure, indiqué l'emploi rituel et, dans des cas particulièrement intéressants, il a ajouté de ce chef des notes supplémentaires. Peut-être aurait-il pu faire quelque chose de plus en ce sens ; non pas que ces indications eussent beaucoup servi à l'intelligence des textes,
[68] mais elles auraient permis de mieux voir ce que l'Inde y a cherché et ce qu'elle en a fait à une époque relativement ancienne.

M. Oldenberg, tout en donnant beaucoup de neuf, est en somme conservateur : MM. Pischel et Geldner ont le tempérament plutôt révolutionnaire. Le dernier fascicule, par lequel ils ont complété le

deuxième volume de leurs « Études védiques [1] », est, comme les précédents, une mine d'observations et d'interprétations souvent d'une justesse frappante, toujours ingénieuses, témoignant d'une étonnante étendue de savoir et de la critique la plus pénétrante, et dont on ne peut s'empêcher d'admirer l'audacieuse nouveauté, même quand elles n'arrivent pas à nous convaincre. Dans deux articles d'une allure plus générale, il nous font comme leur profession de foi [2], et ce n'est pas là-dessus, je suppose, qu'on leur cherchera querelle. On accordera volontiers à M. Pischel — et j'en suis, pour ma part et depuis longtemps, aussi convaincu que lui — que les auteurs des hymnes avaient encore autre chose en tête que de faire des allusions aux phénomènes du ciel, et qu'il faut en quelque sorte se faire Hindou, pour comprendre le Veda. De même, on ne contestera pas à M. Geldner que l'étymologie est un pauvre instrument d'interprétation, qu'une grande quantité de mots ont dû avoir des significations qu'elle ne donnera jamais, que le rapprochement même des passages parallèles sera souvent impuissant à faire découvrir et qui peuvent s'être conservées dans telle assertion, à première vue étrange, d'un commentaire, dans tel recoin de la littérature ou de l'usage où l'on ne s'attendrait pas à les retrouver. Le difficile est, non pas d'accepter leurs principes, mais de les suivre toujours dans l'application qu'ils en font et de partager la belle assurance avec laquelle ils la présentent. Le livre est de ceux qu'on ne saurait trop étudier, mais qui ne se résument pas. Je relèverai pourtant la nouvelle interprétation que M. Geldner y donne du fameux dialogue de l'hymne 124 du Xe livre du Ṛigveda [3], dans lequel on voyait jusqu'ici une contestation entre Indra et Varuṇa. M. Geldner croit y trouver un épisode de la lutte d'Indra contre Vṛitra et cette solution, déjà vaguement pressentie par Bergaigne, pourrait bien être la vraie [4].

[69] Je ne puis pas davantage résumer, en les marquant d'un trait

1. *Vedische Studien* von Richard Pischel und Karl E. Geldner. Zweiter Band, II Heft. Stuttgart, 1897.

2. P. 230 : *Vedainterpretation* (article de M. Pischel). Je note de suite du même : *Die Axt des Alâyya*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLVIII (1894, 701) et p. 266 : *Râḍhi und Nirukti* (article de M. Geldner).

3. Pp. 292-307.

4. Dans le recueil intitulé *Gurupûjâkaumudî* (1896, p. 19), offert à M. Weber à l'occasion de son jubilé, M. Geldner a proposé plus sommairement des interprétations nouvelles pour un autre dialogue célèbre, celui de Yama et de sa sœur Yamî, RV., X, 10. Sur plusieurs points, il revient à l'opinion de Sâyaṇa.

commun, les articles que M. Ludwig présente réunis en un volume[1], mais qui se résolvent en une multitude de critiques de détail, toujours dignes de considérations, bien que, dans le nombre, il y en ait beaucoup d'obscures dans la forme et de bizarres dans le fond; ni les observations détachées de M. Hillebrandt[2]. Je dois dire pourtant un mot d'une de ces dernières[3], parce qu'elle implique une question de portée plus générale. M. Oldenberg a fait la remarque fort juste qu'Indra fait rarement pleuvoir dans le Ṛigveda et que, dans la description de sa lutte contre Vṛitra pour la délivrance des rivières, il s'agit de véritables rivières et de véritables montagnes, non de figures pour désigner les torrents de la pluie sortant de la montagne-nuage. M. Hillebrandt fait observer à ce propos que la crue des rivières, dans le nord de l'Inde, est en effet indépendante de la pluie: elle provient de la fonte des neiges, commence dès le printemps et atteint le maximum à l'entrée de la saison pluvieuse. Il en conclut qu'Indra n'a aucun rôle atmosphérique et qu'il représente le soleil du printemps victorieux de l'hiver. Il oublie que toutes les rivières de l'Inde, même parmi celles de l'Himâlaya, ne viennent pas de la chaîne neigeuse; il oublie aussi qu'Indra est avant tout le dieu tonnant, que cette délivrance des rivières a lieu à la suite d'une épouvantable bataille, décidée à grands coups de foudre, qui ne rappelle pas précisément les caresses du soleil printanier; mais il oublie surtout — et c'est là l'objet de cette note — que c'est absolument se méprendre sur le caractère des mythes, du moins des mythes arrivés à l'état où nous les trouvons dans le Veda, que d'y chercher l'exacte description et l'explication circonstanciée des phénomènes.

[70] C'est au contraire une collection de faits parfaitement classés que le mémoire de M. Roth sur les irrégularités orthographiques, traditionnelles et autres, du Veda[4]: pour l'analyser, il suffirait de

1. *Ueber die neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der Ṛigveda-forschung*, von A. Ludwig, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Prague, 1893. Ce sont des comptes rendus critiques des ouvrages suivants : M. Müller, *Hymns of the Ṛigveda*, I; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I; Pischel und Geldner, *Vedische Studien*, fasc. III; Peterson, *Handbook of the Ṛigveda*.

2. *Vedische Einzelheiten*, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII (1894), pp. 418 et ss. L'auteur, entre autres, y défend son identification de Yama avec la lune, et dans Apâṃ napât, il voit un ancien génie des eaux, ce qui est aussi l'opinion de M. Oldenberg.

3. *Indra und Vṛitra; ibidem*, L (1896), p. 665.

4. *Rechtschreibung im Veda*, von R. Roth; dans la *Zeitschrift* de la Soc. or. allemande, XLVIII (1894), pp. 101 et 696.

transcrire les titres de diverses sections. Mais, bien que très important pour l'interprétation, il est trop spécial pour trouver place ici. Si je le mentionne néanmoins, c'est qu'avec un article sur l'arbre vibhîdaka[1], il constitue la dernière contribution à l'étude du Veda que nous aurons reçue du grand initiateur. Le vocabulaire védique créé par Roth est maintenant en partie caduc ; son exégèse aussi n'est plus celle du jour ; son œuvre n'en demeure pas moins à jamais admirable. Je ne sais si, dans toute l'histoire des lettres, il en est beaucoup de comparables à celle de cet homme, philologue, historien et penseur, qui, sans jamais faire de littérature, a été un écrivain, qui a débrouillé, maîtrisé, possédé dans son ensemble et jusque dans ses dernières ramifications l'énorme masse des écrits védiques, quand presque tous ils étaient encore à l'état brut de manuscrit. Quant à moi, j'ai toujours regretté le trait cruel lancé par M. Pischel quand, du vivant de Roth, il a désigné un autre, quelque méritant qu'il ait été, comme « le plus grand connaisseur du Veda ».

Les travaux qui suivent sont des monographies. M. P. von Bradke a traduit et minutieusement commenté l'hymne RV., VI, 66[2], sans que cet étrange récit de la naissance des Maruts, plein de réticences et d'obscurités voulues, en soit devenu plus clair. Pour l'étude de M. Bohnenberger sur le dieu Varuṇa[3], qui, à part un étalage de généralités naïvement ambitieuses et l'équation Mitra = Varuṇa, qui est fausse, n'apporte à peu près rien de neuf, je puis renvoyer à ce qu'en a dit ici même M. Finot[4]. M. E. Windisch a montré que la course de chars dont il [71] semble être question dans RV., II, 31, n'est probablement qu'une course au figuré[5]; il a réagi ainsi, peut-être sans le vouloir, contre l'abus du sport

1. *Vom Baum Vibhîdaka ;* dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. I. La publication de l'article est posthume : Roth est mort le 23 juin 1895. — C'est à un des plus jolis parmi les petits mémoires de Roth (*Z. d. d. m. G.*, XLI, 1887, p. 672), que se rattachent deux articles sur le *wergeld*, l'un de M. Bühler, qui suit la pratique dans l'Inde jusqu'à nos jours ; l'autre de M. L. von Schroeder, qui l'étudie en tant qu'indo-européenne, *Festgruss an Roth* (1893), pp. 44 et 49.

2. *Von der Marut wunderbaren Geburt*, RV., VI, 66 ; dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 117.

3. *Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Ṛigveda. Eine religions-geschichtliche Untersuchung* von Karl Bohnenberger. Tübingen, 1893.

4. T. XXXI, p. 206.

5. *Eine vedische Wettfahrt ?* RV., II, 31 ; dans *Festgruss an Roth*, p. 139. — Du même : *Das Räthsel vom Jahre ;* dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII (1894), p. 353. C'est la traduction et un commentaire très fourni de RV., I, 164, 12.

qui se faisait alors dans les *Vedische Studien*. M. Ch. R. Lanman a signalé comme un écho lointain très probable de RV., V, 40 (Atri délivrant le soleil de l'étreinte du démon de l'éclipse) un récit du canon pâli où le même miracle est attribué au Buddha [1]. On peut en rapprocher le travail où M. Windisch a signalé un curieux parallélisme entre la légende de l'origine du *Taittirîyayajus* (le Yajurveda des perdrix) et le *Tittirajâtaka* [2]. M. Albr. Weber a réuni et discuté savamment et avec une aimable bonhomie, tout ce que le Veda et la langue védique a conservé de renseignements directs et indirects sur les relations et la vie de famille [3]. Le mythe de l'aigle délivrant le Soma a été traité par M. Bloomfield [4] et par lui [5] d'une façon qu'on voudrait croire définitive : c'est Agni lui-même, le feu-éclair, qui, sous la forme de l'oiseau, a enlevé le breuvage de vie pour le porter aux dieux et aux hommes [6].

M. Macdonell a consacré une longue étude au dieu Trita [7] dans lequel [72] il reconnaît une personnification de l'éclair. C'est possible, mais ne nous mène pas loin. Trita, en qui les poètes et les docteurs védiques ont vu bien des choses, nous apparaît comme un vieux héros du ciel, grand manieur de la foudre, dont on ne savait plus trop que faire, parce qu'il avait cédé le pas à des dieux plus en faveur, mais dont le souvenir restait attaché à certaines pratiques et sur le compte duquel couraient encore beaucoup d'histoires. Comme la plupart des dieux védiques, c'était un individu, et l'individu ne se définit pas. Aussi, quant à moi, donnerais-je

1. *Ṛigveda*, V, 40 *and its Buddhist parallels ;* dans *Festgruss an Roth*, p. 187.

2. *Das Tittirajâtaka*, n° 438 ; dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 64.

3. *Miscellen aus dem indogermanischen Familienleben ;* dans *Festgruss an Roth*, p. 135.

4. *Contributions to the interpretation of the Veda* (Vth Series), by Maurice Bloomfield : *The Legend of Soma and the Eagle ;* dans le *Journal* de la Soc. or. américaine, XVI, 1893 (aussi en tirage à part) ; — et : *The Myth of Soma and the Eagle ;* dans *Festgruss an Roth*, p. 149.

5. *Vedische Beiträge*, von Albr. Weber : I, *Zur Çyenastuti des Vâmadeva ;* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 12 juillet 1894. — M. Weber est d'accord pour le fond avec M. Bloomfield. De part et d'autre, la donnée principale est RV., IV, 27, attribué à Vâmadeva. Aussi M. Weber, dans une deuxième partie du mémoire, examine-t-il les légendes relatives à ce ṛishi, particulièrement celle de ses deux cavales, conservée dans la Mahâbhârata. Dans la troisième partie il étudie RV., X, 85, 13 et expose quelles raisons l'empêchent d'admettre les conclusions chronologiques que M. Jacobi a tirées de ce passage. Le mémoire existe aussi tiré à part.

6. A peine donnée, l'explication a été contestée par M. Oldenberg, qui ne veut voir dans l'aigle qu'un aigle.

7. *Mythological Studies in the Ṛigveda*, by A. Macdonell. I, *The god Trita ;* dans *Journ. Roy. As. Soc.* de Londres, 1893, pp. 419 et s.

volontiers toutes les abstractions auxquelles on peut être tenté de le ramener, pour savoir un peu mieux ce qu'on racontait de lui. Malheureusement ces récits sont difficiles à raccorder ensemble et nous n'en avons plus que des débris. L'un d'eux, où Trita apparaît comme se chargeant des souillures des dieux, récit conservé à l'état fruste dans l'Atharvaveda et dans les Brâhmaṇas, mais auquel il est déjà fait allusion dans le Ṛigveda, a été étudié en détail par M. Bloomfield[1]. — On doit, en outre, à M. Macdonell une étude sur les données du Ṛigveda qui ont pu être le germe des incarnations de Vishṇu en nain et en sanglier[2], ainsi que deux communications qui ne se rapportent à ce Veda qu'indirectement : l'une, où il établit que Kâtyâyana, l'auteur de la Sarvânukramaṇî (un Index général du Ṛigveda publié par M. Macdonell en 1886), a travaillé sur les Anukramaṇîs ou Index partiels de ce Veda attribués à Çaunaka et que, pour l'*Ârshânukramaṇî* notamment, il a eu aussi sous les yeux, lui aussi bien que son commentateur Shaḍguruçishya (xɪɪᵉ siècle), un texte sensiblement différent de celui qu'a publié Râjendralâl Mitra[3] ; l'autre, où il montre, à l'aide d'un vieux manuscrit de Shaḍguruçishya, combien l'édition de la *Bṛihaddevatâ*, [73] un autre de ces Index partiels, publiée par Râjendralâl Mitra, laisse à désirer sous le rapport de la correction[4].

De RV., X, 102 (la victoire miraculeuse de Mudgala et Mudgalânî), M. Geldner et, après lui, M. de Bradke avaient fait une simple anecdote comique ; M. Bloomfield a montré que ce n'était pas chose si aisée : il a relevé les éléments mythiques de l'hymne, sans du reste prétendre les arranger d'une façon satisfaisante[5]. M. Henry

1. *Trita, the Scape-goat of the Gods, in relation to Atharva-veda, VI, 112 and 113 ;* en résumé dans les *Proceedings* de la Soc. orient. américaine, mars 1896 ; le mémoire complet dans : *Contributions to the interpretation of the Veda* (VIIth Series), ap. *American Journal of Philology,* XVII (1896), p. 430. Dans la même série, qui existe aussi en tirage à part, je note un essai très ingénieux de M. Bloomfield sur les représentations qu'on se faisait de l'œil et de la pupille et sur les mythes qu'avaient engendrés ces représentations appliquées à « l'œil du Ciel ». *On the myth of the Heavenly Eyeball, with reference to RV. X,* 40, 9 ; *ibidem,* p. 399.

2. *Mythological Studies in the Ṛigveda.* II, *The mythological basis in the Ṛigveda of the Dwarf and Boar Incarnations of Vishṇu ;* dans *Journ. Roy. As. Soc.* de Londres, 1895, p. 165.

3. *Ueber die dem Çaunaka zugeschriebene Ârshânukramaṇî des Ṛigveda ;* dans *Festgruss an Roth,* p. 107.

4. *Two Legends from the Bṛihaddevatâ in an old MS. of Shaḍguruçishya ;* dans *Journ. Roy. As. Soc.* de Londres, 1894, p. 11.

5. *Contributions to the Interpretation of the Veda* (VIth Series) : I. *The Legend of Mudgala and Mudgalânî ;* dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLVII (1894), p. 541.

a eu plus de courage : il est allé jusqu'au bout et a risqué une restitution complète [1]. Son commentaire est très solide dans le détail et toute la tentative est certainement ingénieuse ; je doute pourtant qu'elle se fasse accepter. Que nous fait ici toute cette mythologie ? C'est une « histoire » qu'il nous faut, miraculeuse, invraisemblable, et que les histoires de cette sorte ne s'inventent pas après coup, M. Henry en a fait, je crois, l'expérience après Sâyaṇa et les devanciers de Sâyaṇa [2].

M. Th. Baunack a étudié avec soin et essayé de préciser autant que possible les miracles que les Hymnes attribuent sans cesse aux Açvins, mais en n'y faisant jamais que des allusions laconiques [3]. C'est au contraire [74] tout le mythe de ces deux divinités, son origine et son développement dans l'Inde et ses parallèles dans l'antiquité classique qu'a essayé de retracer M. Ch. Renel dans un ouvrage de plus grande étendue [4], dont la fin vaut mieux que le point de départ et pour lequel je renvoie à l'article que M. Oltramare y a consacré dans la *Revue* [5]. M. Ehni a repris et refondu sa monographie du dieu Yama [6] : il a jeté par-dessus bord une partie du lest qui l'encombrait ; il aurait pu l'alléger encore davantage. Je lui sais gré d'avoir maintenu l'origine naturiste et solaire de Yama ; mais il a trop prêté l'oreille aux identifications fantaisistes

— M. Bloomfield a de même revendiqué le caractère sérieux d'un autre morceau célèbre du Ṛigveda, « l'hymne des grenouilles », où l'on a cherché parfois une satire : *On the « Frog-hymn », ṚV., VII, 103; together with some remarks on the composition of Vedic hymns;* dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVII (1896), p. 173. M. Bloomfield voit dans l'hymne un charme pour obtenir la pluie. Contre l'ordinaire, le charme ne manque pas de poésie. — Enfin M. Bloomfield a rendu un grand service à ses études en rédigeant pour *La Religion védique* de Bergaigne, un Index complet de tous les passages étudiés ou cités dans l'ouvrage. Cet index, formant le tome IV, a été publié en 1897 comme 117e fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études.*

1. *Mudgala ou l'hymne du Marteau* (*Suite d'égmes védiques*) ; dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1895, p. 516. — Cf. du même : *RV., III, 49, 1, en tant que contribuant à l'éclaircissement de l'hymne du Marteau* (*X, 102*) ; *ibidem*, mars-avril 1898, p. 329.

2. Je ne comprends pas M. Henry soutenant qu'on pourrait au besoin se passer de cette histoire ; il faudrait, pour cela, aimer la mythologie pour elle-même et supposer le même goût aux ṛishis.

3. *Ueber einige Wunderthaten der Açvin ;* dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., L (1896), p. 263. — Cf. du même : *Uebersetzung und Erklärung von RV., X, 32 ;* dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIV (1896), p. 560.

4. *L'Évolution d'un mythe. Açvins et Dioscures*, par Ch. Renel, Paris, 1896 (fait partie des *Annales de l'Université de Lyon*).

5. T. XXXVI, p. 410.

6. *Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama*, von J. Ehni. Leipzig, 1896.

des Brâhmaṇas, données qui peuvent, dans une certaine mesure, entrer dans la description d'un dieu, mais auxquelles il faut très peu demander pour l'explication de sa vraie nature. M. Ehni ne cite pas d'auteurs français, pas même Burnouf, dont il est pourtant le débiteur indirectement, peut-être sans s'en douter ; de Bergaigne, il ne paraît connaître que son Manuel. Je ne sais trop comment qualifier deux mémoires de M. Magoun, qui se suivent dans le *Journal* de la Société orientale américaine et qui, en effet, sont inséparables [1]. Nous avons là, d'une part, une étude sobre et soignée d'Apâṃ Napât, « le fils des Eaux », une vieille divinité qui, dans le Ṛigveda, s'est plus ou moins confondue avec Agni, et, immédiatement à côté, les fantaisies les plus bizarres. L'éclair aurait été l'objet d'une triple personnification : Agni ou la foudre tombant de près, qu'on n'a pas le temps de distinguer, mais dont on voit le produit, le feu ; Apâṃ Napât ou l'éclair lointain, qui apparaît un instant comme une chaîne de feu tendue du ciel à la terre (chain-lightning) ; Trita (« le Troisième », auquel s'est substitué plus tard Indra) ou l'éclair qui déchire le nuage sans descendre sur la terre. C'est de cette triple personnification que seraient issues successivement les triades divines de la théologie brahmanique. On voudrait discréditer la doctrine naturiste en mythologie, qu'on ne pourrait pas s'y prendre mieux. La longue étude que M. E. Siecke a consacrée à Rudra [2] suggère, bien qu'à un moindre [75] degré, des observations semblables. Là aussi, il y a des hypothèses risquées à côté d'une étude complète et consciencieuse des textes. Je constate avec satisfaction que l'auteur a eu le courage d'affirmer le caractère bienveillant et propice du Rudra des Hymnes. Sans doute c'est aussi un dieu redoutable, un terrible justicier ; mais, bien qu'à certains indices on devine en lui un côté sinistre, ce n'est pas une raison suffisante pour lui faire endosser tout ce que lui prêtent plus tard les Brâhmaṇas. Rudra, le père et le chef des Maruts, est, aussi pour M. Siecke, le dieu de l'ouragan. Mais c'est avant tout un être de lumière et, de ce chef, il croit devoir lui chercher encore d'autres affinités, avec Agni, avec le soleil, surtout avec la lune. Il le rapproche d'Hermès et d'autres divinités helléniques représentant, suivant lui, la lune. Pṛçni, avec laquelle Rudra, le taureau

1. *Apâṃ Napât in the Ṛigveda*. — *The Original Hindu Triad*, by Dr. Herbert W. Magoun, dans *Journ. Americ. Or. Soc.*, XIX (1898), pp. 137 et 145.

2. *Der Gott Rudra im Ṛigveda*, von Dr Ernst Siecke, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* (récemment créé par M. Th. Achelis), I (1898), pp. 113 et 209.

lunaire, engendre les Maruts, est la vache lunaire : le couple représenterait ainsi doublement la lune. Celle-ci serait en quelque sorte le centre de la personnalité du dieu. M. Siecke ne l'affirme pas expressément ; mais il y penche, il en est convaincu. Il y a dix ans à peine, on était à peu près d'accord pour reconnaître que la lune ne comptait pour ainsi dire pas dans le panthéon védique : aujourd'hui, il n'est presque plus de divinité importante qu'on n'ait entrepris d'identifier avec elle. Rien ne montre mieux que les réactions de la science sont parfois une affaire de mode et que nous avons beaucoup de raisons d'être modestes et tolérants [1].

Il ne me reste plus, avant de quitter ces travaux d'interprétation, qu'à mentionner quelques séries de miscellanées. Dans ses *Contributions* déjà plusieurs fois citées, M. Bloomfield, outre les mythes, a étudié un certain nombre d'expressions védiques, telles que les mots terminés en °*pitva*, dont il ramène partout la finale à la racine *pâ* « boire [2] » ; *çushma*, pour lequel il admet le sens de « feu, foudre », au propre et au figuré [3] ; [76] *pûrta* et *pûrti*, proprement « rempli » et « réplétion », synonymes de *dakshiṇâ*, le salaire du prêtre, qui lui font supposer que ce salaire, à l'origine, consistait en une franche repue prélevée sur l'offrande ; les mots terminés en °*gva*, °*gvin*, dont il ramène la finale à *go* « vache » ; *çraddhâ*, qui exprime non seulement la confiance envers les dieux, mais aussi et surtout la sincérité du fidèle envers le dieu et envers le prêtre, son vif et ferme dessein de donner à l'un l'offrande, à l'autre le salaire requis, le terme réunissant ainsi les deux sens de « foi » et de « bonne foi [4] ». Pour ce dernier mot, M. Bloomfield s'est rencontré avec M. Oldenberg, qui a publié une série semblable dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande [5]. M. Oldenberg y étudie,

1. L'intéressante étude que M. L. von Schroeder a consacrée à Rudra (à propos de la *Religion védique* de M. Oldenberg) dans la *Wiener Zeitschrift* (IX, 1895, p. 223), relève plutôt de la mythologie comparée que de la mythologie védique. Pour M. von Schroeder, Rudra à la tête des Maruts est à rapprocher des Faunes, Satyres et Sylvains, de Mars, de Bacchus menant le thiase, d'Artémis avec sa chasse parcourant les montagnes, d'Hermès psychopompe, de Wotan surtout et de sa chevauchée, toutes divinités à culte orgiaste, présidant à l'orage mais aussi à la fertilité des champs et associées aux âmes des morts. Il se peut qu'il y ait dans tout ceci quelques vagues et distantes ramifications ; mais que cela nous mène loin du Rudra des Hymnes et même des Brâhmaṇas !

2. Ve série, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI, 1893.

3. VIe série, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII, 1894.

4. VIIe série, dans l'*American Journal of Philology*, XVII, 1896.

5. *Vedische Untersuchungen* von H. Oldenberg ; dans *Z. d. d. m. G.*, L (1896), p. 423.

outre *çraddhâ*, *vahni* et ses congénères, tous rapportés à la racine *vah*, « *vehere* », *sûnara* et *sûnṛita* « libéral » et « libéralité », *vâja* « vitesse, énergie », enfin un mot qui n'apparaît que dans les Brâhmaṇas, *upanishad*. Ce mot célèbre signifie proprement l'acte de « s'asseoir auprès et au-dessous de quelqu'un ». On l'a entendu généralement jusqu'ici de l'approche respectueuse du disciple auprès du maître et, par extension, de la doctrine, plus particulièrement des formules mystérieuses qu'il reçoit de lui. M. Oldenberg, au contraire, partant de l'emploi du synonyme *upâs* qui, de la signification littérale de « s'asseoir au-dessous », a passé couramment à celle de « méditer sur, adorer », prend de même *upanishad* au figuré et y voit l'approche respectueuse, c'est-à-dire l'adoration d'un mystère, et ensuite, par extension, les formules en lesquelles cette adoration se résume et qui sont supposées la rendre possible [1]. D'autres séries semblables ont [77] été publiées par MM. F. Bechtel [2] et V. Henry [3] : traductions commentées de passages isolés et d'hymnes entiers, discussions de noms propres et locutions. Je ne prétends pas que, dans la solution de toutes ces énigmes, M. Henry ne soit jamais sorti des limites du vraisemblable : dès le premier morceau, par exemple, son explication de *puraṃdhi* est de celles qui ne paraissent possibles que sur le papier. Mais, à côté de ces témérités, — et où seraient-elles plus excusables qu'en matière védique ? — on trouvera, dans ces 19 mor-

Pour un autre mot encore, *vidatha*, MM. Oldenberg et Bloomfield, tout en suivant chacun une voie différente, arrivent pratiquement à peu près au même résultat. Cf. la note d'Oldenberg dans *Vedic Hymns* (*Sacred Books of the East*), p. 26, et Bloomfield : *The Meaning and Etymology of the Vedic word vidatha*, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XIX (1898), p. 12. — Je crois le mot de même provenance que *vedi* et, peut-être, *nivid*, avec le sens de « rencontre, lieu de rencontre ».

1. Ce bel exposé est le développement d'une communication faite déjà par M. Oldenberg au Congrès des orientalistes de Stockholm (1889). — Dans le même volume de la *Zeitschrift*, p. 139, M. W. Foy a essayé d'expliquer quelques interjections liturgiques : *Erklaerung einiger altindischer Opferrufe*. Je doute que la raison qui fait prendre à M. Foy *çraushaṭ* pour un participe soit suffisante : entre *astu* et *çraushaṭ* on peut admettre une virgule. Ce qu'il faut surtout retenir de cette discussion, c'est que ce sont là des corruptions, peut-être des pracritismes introduits, malgré les défenses, au cœur même de la langue sacrée. Cf. encore de M. W. Foy une intéressante série d'observations : *Vedische Beitraege*, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIV (1896), p. 224.

2. *Vedica*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1894, p. 392.

3. *Vedica*, dans les *Mémoires* de la Société de linguistique, IX (1895-96), pp. 97 et 233 ; X (1897), p. 84. — Dans les mêmes *Mémoires* (VIII, 1893-94), M. Henry a continué et achevé de publier la traduction et le commentaire de « Quarante hymnes du Rig-veda » par Bergaigne. — Cf. encore du même : *Cruelle énigme* (RV.. I, 164, 36), dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Genève (1894), II, p. 45.

ceaux, un bon nombre de solutions ingénieuses, de prudentes conjectures, chaque fois avec l'honnête production de tous les arguments qui pourraient militer en sens contraire. Cela est vrai surtout de la dernière série, car c'est un caractère réconfortant de cette suite d'études, que le niveau y va toujours en s'élevant. Et il s'est élevé davantage encore dans une série plus récente, publiée à part et formant à elle seule comme un petit traité, dans lequel M. Henry étudie l'antithèse védique et montre tout le parti que l'interprétation des textes peut tirer de l'observation de ce procédé [1]. Il y a là de vraies trouvailles, simples et entraînant conviction, de celles qui paraissent faciles une fois qu'elles sont faites, ce qui est la perfection même. Si je ne me trompe, ces quelques pages compteront parmi ce qui s'est fait de meilleur en ces dernières années sur le domaine de l'exégèse du Veda; elles forment un digne pendant du beau mémoire de Bergaigne sur la Syntaxe des comparaisons védiques.

Avec les travaux de MM. Hopkins et Arnold, nous passons à l'histoire du Veda. De part et d'autre, le but et la méthode sont les mêmes : à l'aide de statistiques embrassant des faits d'ordre divers, lexique, grammaire, métrique, conditions sociales, théologie même, établir la chronologie interne des documents. Mais, comme il fallait s'y attendre, les [78] résultats sont parfois très divergents. Pour les études de M. Arnold, qui s'étendent à l'ensemble des hymnes du Ṛig- et de l'Atharvaveda et même au delà [2], il suffit de renvoyer à ce que M. Finot en a dit dans la *Revue* [3]. M. Hopkins, au contraire, a concentré cette fois ses efforts sur le VIIIe livre du Ṛigveda [4], dont il pense prouver l'origine tardive. Dans ce mémoire, dont on n'a encore que la première partie, celle qui traite du vocabulaire, l'auteur a condensé une grande somme de travail; je doute cependant que les résultats soient en proportion de l'effort. Il y a trop d'indétermination au fond de ces statistiques en apparence si précises, pour qu'elles ne ressemblent pas un peu à celles qu'on pro-

1. *L'antithèse védique et les ressources qu'elle offre à l'exégèse moderne pour l'interprétation du Veda.* Paris, 1898.

2. Edward V. Arnold, *L in the Ṛigveda,* dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 145 (la fréquence de cette consonne va toujours en augmentant). — *Literary epochs in the Ṛigveda;* dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIX (1896), p. 217. — *Sketch of the Historical Grammar of the Ṛig and Atharva Vedas;* dans le *Journal* de la Société orient. américaine, XVIII (1897), p. 203.

3. T. XXXVI, p. 447.

4. *Prâgâthikâni,* I. *The Vocabulary,* by Edward Washburn Hopkins; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI (1896), p. 23.

duit, par exemple, à l'appui de certaines théories météorologiques. M. Hopkins ne me paraît pas avoir été plus heureux dans une autre tentative, celle de déterminer le pays d'origine des hymnes du Ṛigveda [1]. Ce pays serait, suivant lui, non le Penjab, qu'il a trouvé beaucoup trop sec au cours d'un voyage qu'il a fait dans l'Inde, mais bien la plaine gangétique ou, du moins, sa partie occidentale. Là seulement le climat présenterait les conditions requises pour la production de chants où il est tant parlé de la pluie ; c'est là aussi, d'ailleurs, que la tradition place le *brahmâvarta*, « le berceau du Veda » et non « le séjour des brahmanes », comme le nom est à tort interprété. Le sens ainsi proposé pour *brahmâvarta* serait juste, — et M. Böhtlingk a fait voir qu'il est forcé [2] — qu'on n'aurait là qu'une opinion tardive, sans grande valeur. C'est un fait, au contraire, que les seules données géographiques du Ṛigveda impliquent une grande connaissance du bassin de l'Indus, y compris sa partie occidentale, et seulement une très faible du bassin du Gange. Il ne faut sans doute pas exagérer la portée de ce fait, car la grande masse des Hymnes ne contient aucune donnée de la sorte, sauf celle que M. Hopkins en tire quant au climat. Mais celle-ci pourrait bien être illusoire : dans un pays aride, la [79] pluie n'en est que plus précieuse ; il pleut d'ailleurs au Penjab, le long des montagnes ; la mousson s'y fait encore sentir, parfois avec violence, et les indices ne manquent pas non plus qui établissent que le climat y était moins sec anciennement qu'aujourd'hui [3].

Ce n'est plus l'âge relatif des diverses parties du Ṛigveda, c'est l'âge absolu, la date même qu'il faut assigner aux origines de la poésie et de la culture védiques, qu'ont essayé de déterminer M. H. Jacobi [4] et, indépendamment de lui, un savant hindou, M. B. G. Tilak [5]. Ils sont arrivés l'un et l'autre au même résultat, en s'appuyant en partie sur les mêmes données ; mais l'exposé de

1. *The Punjâb and the Ṛig-Veda;* dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XIX (1898), p. 19.

2. *Ueber Brahmâvarta ;* dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, LII (1898), p. 89.

3. Cette question bien des fois débattue a été reprise par M. C. F. Oldham : *The Sarasvati and the Lost River of the Desert;* dans *Journal Roy. As. Soc.* de Londres, 1893, p. 49.

4. Hermann Jacobi : *Ueber das Alter des Ṛig-Veda;* dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 68. — *Beitraege zur Kenntnis der vedischen Chronologie ;* dans les *Nachrichten* de Göttingen, 14 avril 1894. — *Beitraege zu unserer Kenntnis der indischen Chronologie ;* dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Genève (1894), II, p. 101.

5. *The Orion or researches into the Antiquity of the Vedas*, by Bâl Gangâdhar Tilak. Bombay, 1893.

M. Jacobi est de beaucoup le plus clair, le plus direct, sans aucun encombrement de considérations plus ou moins étrangères au problème. Dépouillée de tout accessoire, son argumentation revient à ceci : de RV., VII, 103, 9, il résulte que l'année commençait à l'entrée des pluies, c'est-à-dire au solstice d'été, et de RV., X, 85, 13, il résulte que ce solstice se trouvait dans les Phalgunîs (α et β du Lion. La première de ces conclusions est seulement possible, la deuxième n'est que probable, aucune n'est nécessaire) [1], ce qui suppose l'équinoxe du printemps en Mṛigaçiras, dans Orion, et répond à l'état du ciel vers 4500 avant J.-C. Dans les Brâhmaṇas (plutôt dans un Brâhmaṇa, le *Kaushîtaki*) le solstice s'est avancé dans Âçleshâ (ε de l'Hydre), ce qui suppose l'équinoxe du printemps dans Bharaṇî, la Mouche, donnée qui est aussi celle du vieux calendrier védique le *Jyotisha*, et qui était exacte vers 1300 avant J.-C. Mais, à côté de cette indication, il y a dans les Brâhmaṇas des souvenirs d'époques plus anciennes : la liste qu'ils donnent des nakshatras, les 27 constellations qui jalonnent l'orbite lunaire, commence par les Kṛittikâs, les Pléiades, ce qui fait supposer que cette liste remonte à l'époque où cette constellation marquait l'équinoxe du printemps, vers 2500 avant J.-C. De plus, ils ont conservé un vieux dicton [80] suivant lequel la pleine lune en Phalgunî est le commencement de l'année : ce commencement ne pouvant être placé qu'à l'un des quatre points cardinaux de la course du soleil, le dicton suppose une année commençant au solstice d'hiver, le colure des solstices passant par le Lion, et nous ramène ainsi à la donnée tirée précédemment du Ṛigveda. Il va sans dire du reste que les dates ainsi obtenues sont simplement approximatives : elles sont déduites d'indications peu précises, elles-mêmes le résultat supposé d'observations où la moindre inexactitude se traduit par des erreurs énormes. M. Jacobi admet pour ces erreurs une limite de cinq siècles en plus ou en moins, qui n'est certainement pas trop large.

Ces conclusions de M. Jacobi, présentées avec une admirable clarté et dont je n'ai pu résumer ici que le strict nécessaire, n'ont pas fait fortune. M. Bühler [2] et moi [3] avons été à peu près seuls à leur faire bon accueil : l'attaque, au contraire, est venue un peu de tout

1. La parenthèse est de moi.

2. *Note on Professor Jacobi's Age of the Veda and on Professor Tilak's Orion;* dans l'*Indian Antiquary*, XXIII (1894), p. 238.

3. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 9 février 1894, p. 86 et *Journal asiatique*, janvier-février 1894, p. 156.

côté[1]. En Allemagne, la campagne a été surtout menée par M. Oldenberg. On trouvera en note les éléments de la polémique[2]. La thèse de M. Jacobi en est sortie non pas réfutée, — dans l'état actuel, elle ne comporte pas plus la réfutation que la démonstration, — mais fortement compromise. Pour la plupart des arguments produits, il faut reconnaître la possibilité, souvent la probabilité, d'une solution différente plus en accord avec la chronologie généralement admise. Deux pourtant paraissent plus résistants. D'abord celui qui se tire de la liste des nakshatras commençant par les [81] Kṛittikâs, les Pléiades, liste qui reste inexpliquée si elle ne doit pas remonter à une époque où cet astérisme marquait à peu près l'équinoxe du printemps. Jusqu'ici on échappait à la difficulté par l'hypothèse que tout le système aurait été importé du dehors, de Babylone, à une époque indéterminée. L'hypothèse de cet emprunt est moins aisée maintenant que l'on sait mieux ce qu'étaient les astérismes babyloniens : des subdivisions de l'écliptique duodécimale, ce que les nakshatras ne sont devenus — et encore très imparfaitement — que beaucoup plus tard, à l'époque historique, lors de l'introduction de l'astronomie zodiacale[3]. L'autre argument, dont il n'est pas facile non plus d'avoir raison, est fourni par le dicton qui fait de la pleine lune en Phalgunî le commencement de l'année. M. Oldenberg se refuse à voir dans ce dicton aucun rapport avec l'un des quatre points cardinaux de l'année solaire ; il le rapproche d'un autre du même genre où Vasanta, le printemps, est appelé le commencement de l'année, et il en conclut simplement qu'en la pleine lune de Phalgunî on saluait le commencement du

1. Whitney : *On a recent attempt by Jacobi and Tilak to determine on astronomical evidence the date of the earliest Vedic period as 4.000 B. C.* ; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI (*Proceedings* de mars 1894), p. LXXXII. — A. Weber : *Der* 13. *Vers des Sûryasûktam* (RV., X, 85) ; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 12 juillet 1894, p. 804. — E. Windisch : *Das Raethsel vom Jahre* ; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII (1894), p. 357. — G. Thibaut : *On some Recent Attempts to determine the Antiquity of Vedic Civilisation* ; dans l'*Indian Antiquary*, XXIV (1895), p. 85.

2. H. Oldenberg : *Der vedische Kalender und das Alter des Veda* ; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLVIII (1894), p. 629. — H. Jacobi : *Der vedische Kalender und das Alter des Veda* ; *ibidem*, XLIX (1895), p. 218. — H. Oldenberg : *Noch einmal der vedische Kalender und das Alter des Veda* ; *ibidem*, p. 470. — H. Jacobi, *Nochmals über das Alter des Veda* ; *ibidem*, L (1896), p. 69. — H. Oldenberg, *Zum Kalender und der Chronologie des Veda* ; *ibidem*, p. 450.

3. Voir à ce sujet : G. Thibaut, *On the Hypothesis of the Babylonian origin of the so-called Lunar Zodiac* ; dans le *Journal* de la Soc. asiatique du Bengale, LXIII (1894), p. 144.

printemps. M. Jacobi n'accepte pas cette équivalence des deux dictons : dans l'un, il voit une expression de calendrier ; dans l'autre une façon de parler analogue à celle dont nous nous servons nous-mêmes, quand nous appelons le printemps la première saison de l'année. En tout cas il s'agit de voir ce que cette équivalence entraîne : pour 800 avant J.-C., époque à laquelle M. Oldenberg place approximativement les Brâhmaṇas, elle ferait commencer le printemps, en moyenne, dans les tout premiers jours de février[1]. M. Oldenberg et M. Thibaut, qui habite l'Inde, accepteraient cette date. M. Jacobi, au contraire, la déclare trop précoce de tout un mois : le printemps, d'après lui, ne commencerait qu'en mars[2] et, à en juger par les autorités qu'il cite, il semble bien qu'il ait raison. L'argument serait même péremptoire, s'il ne s'agissait pas d'une simple moyenne obtenue de deux termes aussi peu précis l'un que l'autre : même pour l'Inde, le commencement du printemps est une détermination vague et la pleine lune en Phalgunî peut tomber sur des jours de date très différente.

Et c'est ainsi que nous restons, ici encore, en présence de probabilités [82] contraires et que la certitude nous échappe quand nous croyions la saisir. En somme et bien que quelques-unes des positions occupées par M. Jacobi doivent être abandonnées, la question reste ouverte, si on veut l'envisager sans parti pris et en elle-même. Cela est difficile, je le sais, et c'est ainsi pourtant qu'elle doit être envisagée. Ni la linguistique, ni l'histoire ne nous apprennent quelque chose sur l'époque à laquelle la langue aryenne a été portée dans l'Inde ; l'absence même de tout témoignage positif y attestant l'usage ancien de l'écriture ne permet pas davantage de rien préjuger quant à l'antiquité de cette civilisation ; car jamais on n'arrivera à lui rogner ce qu'il faudrait de siècles pour satisfaire à cette preuve négative. Il est un malentendu d'ailleurs contre lequel je dois me prémunir ici : j'entends distinguer entre la thèse de M. Jacobi et certaines conclusions qu'il en tire, ou que d'autres pourraient en tirer pour lui. La thèse serait juste, qu'elle établirait simplement qu'il y avait des Aryens et une culture aryenne dans le nord de l'Inde dès la fin du cinquième millénaire avant notre ère et que certains souvenirs, certains usages provenant de ces temps lointains s'étaient conservés à travers les époques

1. Pour 1000 avant J.-C. ce serait en janvier, et ainsi de suite.

2. A ce compte, l'équivalence ne fournirait une moyenne à peu près exacte que vers 800 après J.-C.

postérieures: elle n'obligerait nullement à reporter si haut n'importe quelle partie de la littérature transmise jusqu'à nous. Sans doute dans l'enchaînement où M. Jacobi le présente, RV., VII, 103, 9, doit prouver que l'Hymne des grenouilles a réellement été composé vers 4000 avant J.-C.; mais, considéré en lui-même, dût-on l'expliquer comme M. Jacobi, le vers ne dit rien de pareil et, d'ailleurs, c'est bien là de tous ses arguments le plus faible. De même on peut admettre que la notion d'une étoile polaire remonte dans l'Inde au troisième millénaire, sans croire pour cela que les documents où cette notion ne se trouve pas soient à reporter au delà. Cette évocation de l'étoile polaire a excité la verve de Whitney et fait sourire M. Oldenberg : comme argument, je n'y attache certainement pas autant de valeur que M. Jacobi, mais je ne puis rien y trouver de comique. En général et malgré la représentation enfantine qu'ils se faisaient du monde, ces anciens Hindous, comme tous les peuples qui ont besoin d'un calendrier et n'ont pas d'almanachs, ont dû être curieux des aspects du ciel, et il ne semble pas que M. Jacobi leur ait trop prêté en leur supposant la connaissance des équinoxes, puisqu'ils avaient celle des solstices, et en les estimant capables de définir les positions du soleil par rapport aux nakshatras, quand ils le voyaient chaque mois rejoindre la lune dans l'une ou l'autre de ces constellations. Comment sans cela auraient-ils pu organiser leur année [83] luni-solaire ou seulement s'en servir, si l'on veut qu'ils l'aient reçue toute faite du dehors?

En passant à l'exégèse de l'Atharvaveda, nous nous trouvons aussitôt en présence d'un deuil. L'espoir que j'exprimais dans le précédent Bulletin et qu'avait fait naître l'annonce de la reprise et de la prochaine publication de la traduction de Whitney, ne s'est pas réalisé : le grand indianiste a succombé à ses longues souffrances le 4 juin 1894, précédant d'une année dans la tombe son maître et ami Roth. La Société orientale américaine a dignement honoré la mémoire du plus illustre de ses membres en lui consacrant tout un volume de son *Journal*[1], et le plus dévoué de ses disciples, M. Lanman, achèvera pieusement l'œuvre interrompue du maître : nous aurons l'Atharvaveda de Whitney. En attendant,

1. *The Whitney Memorial Meeting. A Report of that session of the first American Congress of Philologists, which was devoted to the memory of William Dwight Whitney; held at Philadelphia, Dec.* 28, 1894. *Edited by Charles Lanman.* Boston, 1897, forme le vol. XIX, 1re moitié, du *Journal*.

M. V. Henry a publié la traduction des livres VIII à XII [1], M. Weber celle du livre XVIII [2], qui est consacré au culte des morts, ainsi que celle des livres IV et V [3]. Je n'ai pas besoin de dire que ce sont là de solides travaux, où les difficultés ne sont jamais éludées, les traducteurs justifiant de leur mieux les solutions qu'ils en proposent dans un riche commentaire, plus purement philologique chez M. Henry, chez M. Weber plus largement archéologique, quand le sujet y prêtait, comme pour le culte des morts. Avec un appareil moins savant, mais où se trouve tout le nécessaire, la traduction complète de la Saṃhitâ par M. Griffith est [84] plutôt destinée au grand public [4]. En vers [5], comme celle du Ṛigveda par le même auteur [6], exécutée dans le même esprit et avec le même soin que celle-ci, elle en forme le digne pendant et mérite les mêmes éloges. Enfin M. Bloomfield, qui a déjà tant fait pour l'Atharvaveda, a donné dans les *Sacred Books of the East* un choix d'hymnes qui ne contient guère que le tiers du recueil, mais en représente admirablement l'esprit et en reproduit pour ainsi dire la substance [7]. Le traducteur s'est en effet attaché aux morceaux qui sont propres à ce Veda et, parmi ceux-ci, aux plus caractéristiques, à ceux surtout dont l'emploi rituel nous a été conservé. Aussi le commentaire, qui est tel qu'on devait l'attendre de l'éditeur du *Kauçikasûtra*, forme-t-il les deux tiers du volume. L'Introduction (74 pages) est un travail achevé. M. Bloomfield y a réuni, disposés en un ordre lumineux, une masse de renseignements sur les *Athar-*

1. *Atharva-veda, traduction et commentaire. Les livres VIII et IX de l'Atharva-veda traduits et commentés.* Paris, 1894. — *Les livres X, XI et XII de l'Atharva-veda traduits et commentés.* Paris, 1896. — Avec les publications antérieures, la part de M. Henry dans ces traductions partielles de l'Atharva-veda comprend les livres VII-XIII.

2. *Vedische Beiträge,* von Albr. Weber : *Das achtzehnte Buch der Atharvasaṃhitâ (Sprüche zum Todtenritual)* ; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin du 18 juillet 1895 et du 5 mars 1896.

3. *Viertes Buch der Atharva-Saṃhitâ* (novembre 1896) ; *Fünftes Buch der Atharva-Saṃhitâ* (avril 1896) ; dans *Indische Studien,* XVIII (1898). — On doit ainsi à M. Weber les livres I-V et XVIII. M. Aufrecht a traduit le XVe et M. Florenz la première moitié du VIe.

4. *The Hymns of the Atharva-veda translated with a popular commentary,* by Ralph T.-H. Griffith ; publié comme supplément dans les fascicules du *Paṇḍit* de Bénarès, octobre 1893-décembre 1897, mais avec pagination séparée, de façon à faire deux volumes, datés respectivement de 1895 et 1896.

5. A l'exception, bien entendu, des parties qui sont en prose dans l'original.

6. Cf. le précédent Bulletin, t. XXVII, p. 181.

7. *Hymns of the Atharva-veda together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries, translated by Maurice Bloomfield.* Oxford, 1897. Forme volume XLII des *Sacred Books.*

vâṅgirasas, ces formules de bénédiction et d'exécration qui sont en quelque sorte le cœur et la moëlle de ce plus jeune des Vedas, mais dans lesquelles survit quelque chose du plus lointain passé, sur les noms divers dont on les désignait [1], sur leur usage, sur leur assimilation aux autres Vedas[2], sur le double sentiment d'aversion et de respect dont elles sont l'objet à travers la littérature. La revendication de la vraie nature et de la vraie place de ces textes est un des plus beaux résultats de la critique védique, et nul n'y a plus contribué que M. Bloomfield.

Dans toutes les langues, les charmes et les incantations sont farcis d'expressions bizarres, mots indigènes déformés naturellement ou à dessein, mots exotiques surtout, venus parfois de fort loin et encore plus [85] étrangement défigurés, et il faut que l'ancienne magie de l'Inde ait été garantie par une tradition solide et un isolement presque absolu, pour que l'Atharvaveda, qui est en grande partie un recueil de charmes, contienne un si petit nombre de ces abracadabras. Il en contient cependant, et trois d'entre eux ont été examinés par M. Weber et par MM. Henry et Halévy. *Tâbuva*, qui figure AthV., V, 13, 10, dans une formule contre le venin des serpents, et *tastuva*, qui le remplace dans la même formule au vers suivant, ne riment à rien : ce sont des mots défigurés ou venus du dehors. Guidé par une vague ressemblance (qui disparaîtrait même avec la variante *tasruva* notée dans l'édition de Shankar Paṇḍit) M. Weber, qui les tient pour synonymes, leur croit une origine sanscrite ; il leur suppose la signification de « fixant, immobilisant », et finit par se demander si le tabou polynésien ne viendrait pas de ce *tâbuva*[3]. C'est prêter une bien grande fortune à trois syllabes obscures perdues dans un coin de l'Atharvaveda, et, s'il y a un rapport entre les deux mots, il serait plutôt, ce me semble, dans le sens inverse. Tout aussi obscur est *hrûḍu*, qui se trouve AthV., I, 25, 2-3, comme un nom imprécatoire donné au *takman*, à la fièvre. M. Henry y voit un très vieux nom sémitique de l'or, *ḥarûḍa*[4].

1. Cf. du même : *The meaning of the compound Atharvâṅgirasaḥ, the ancient name of the fourth Veda;* dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVII (*Proceedings* d'avril 1896), p. 180.

2. Cf. à ce sujet de bonnes observations (mêlées de quelques spéculations risquées) de M. Fried. Knauer : *Vedische Fragen;* dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 64.

3. *Vedische Beiträge* von Albr. Weber : *Ein indischer Zauberspruch;* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, des 18 juin et 23 juillet 1896.

4. *Un mot sémitique dans le Veda, hrûḍu ;* dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1897, p. 511.

M. Halévy croit cet emprunt chronologiquement impossible et propose le grec χλωρός [1]. Cela nous ferait bien descendre un peu bas ; mais je m'y résignerais, quant à moi, sans trop de peine, si seulement l'épithète n'était pas si banale pour un nom magique. Je dois faire observer toutefois que *hrûḍu* n'est pas tout à fait dans le même cas que *tâbuva :* il y a trace en sanskrit d'une racine *hrûḍ* (de sens indéterminé, il est vrai) et la dérivation du mot serait régulière.

Il ne me reste plus, pour en finir avec l'Atharvaveda, qu'à signaler l'examen que M. Bloomfield a fait du Brâhmaṇa de ce Veda, le *Gopatha* [2]. Il montre que l'édition qu'en a donnée Râjendralâl Mitra dans la *Bibliotheca Indica* est mauvaise, ce qui n'est pas précisément nouveau, et que le traité est plus ou moins un pastiche, ce dont on se doutait aussi : [86] mais la démonstration, cette fois, est complète et définitive. Des deux parties du Brâhmaṇa, la première est la plus ancienne, bien qu'elle soit postérieure au *Vaitânasûtra* qui, lui-même, ne remonte pas très haut. Il devient ainsi de plus en plus évident que le seul patrimoine authentique des Atharvavedins sont les prières magiques qui forment le noyau de leur Saṃhitâ et les portions correspondantes de leur rituel conservées dans le *Kauçikasûtra*.

Le Sâmaveda, le recueil des cantilènes, est le plus technique et, comme texte, le moins original des Vedas. Ses Brâhmaṇas aussi sont plus secs, plus pauvres de ce fonds légendaire qui relève ailleurs la monotonie de cette classe d'écrits. Un seul fait exception, le Jaiminîya- ou Talavakâra-brâhmaṇa, qui appartient à une école maintenant à peu près éteinte et rivalise en étendue et en richesse légendaire avec le Çatapatha, le plus volumineux des Brâhmaṇas. Malheureusement ce texte découvert par Burnell et qui, des mains de Whitney, a passé finalement en celles de M. Oertel, n'est représenté que par des manuscrits trop défectueux pour en permettre la publication intégrale. Dans ces conditions, il faut savoir gré à M. Oertel de faire le possible en continuant de nous en donner des fragments. Ces publications, dont on trouvera le détail en note [3],

1. *Le mot védique hrûḍu ; ibidem*, mars-avril 1898, p. 320.
2. *The Position of the Gopatha-Brâhmaṇa in Vedic Literature ;* dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XIX (1898), p. 1.
3. *The Jaiminîya or Talavakâra Upanishad Brâhmaṇa : Text, translation and notes*, by Hanns Oertel, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI (1894), p. 79. — Cf. une liste de corrections par Böhtlingk, Roth et l'auteur, *ibidem*, *Proceedings* d'août

sont très soignées : chaque morceau est traduit et rapproché des passages parallèles d'autres Brâhmaṇas, notamment de celui de l'école maintenant éteinte des Çâṭyâyanins. De ce dernier écrit, qui paraît avoir été étroitement apparenté au Brâhmaṇa des Jaiminîyas, il ne reste plus que des citations parfois anonymes, éparses dans divers sûtras et surtout dans les commentaires de Sâyaṇa, et ce n'est pas un des moindres mérites de l'éditeur de les avoir si soigneusement identifiés et recueillis. Ces publications de M. Oertel sont incontestablement [87] ce qui s'est fait de plus important sur le domaine du Sâmaveda depuis les travaux de Burnell.

M. Sten Konow a traduit le plus intéressant des petits Brâhmaṇas du Sâmaveda, le *Sâmavidhâṇa*, qui enseigne l'emploi des sâmans ou cantilènes dans des rites qui rappellent singulièrement ceux de notre vieille sorcellerie [1]. M. Klemm a publié et traduit, comme spécimen d'une édition critique complète, le premier chapitre du *Shaḍviṃçabrâhmaṇa* [2], dont on n'avait jusqu'ici, outre un fragment publié par M. Weber, qu'une édition imparfaite due à Satyavrata Sâmaçramin. Le *Shaḍviṃça*, proprement, « le XXVIe livre », est un supplément du *Tâṇḍya-* ou *Pañcaviṃça-brâhmaṇa* (« le Brâhmaṇa en XXV livres »), qui est le Brâhmaṇa proprement dit des Sâmavedins d'aujourd'hui et dont nous n'avons également qu'une édition défectueuse, à refaire tôt ou tard. Du XVIIe livre de ce dernier texte et des sûtras correspondants, M. Râmkṛishṇa Bhâgavata a extrait d'intéressants détails sur le Vrâtyastoma, la cérémonie de l'admission des excommuniés dans la société brahmanique [3]. Il est parfaitement évident qu'ici, comme dans les descriptions analogues du *Çatapathabrâhmaṇa*, il s'agit non seulement de la réadmission de membres déchus, mais encore et surtout de l'entrée

1895, p. CCXLI. — *Contributions from the Jaiminîya Brâhmaṇa to the history of the Brâhmaṇa literature. First series : Parallel passages from the Jaiminîya Brâhmaṇa to fragments of the Çâṭyâyana Brâhmaṇa; ibidem*, XVIII (1897), p. 15. — *Contributions, etc. Second series : I. Saramâ and the Paṇis. II. The Ritual of Burial according to the Jaiminîya Brâhmaṇa. III. Indrasya kilbishâṇi ; ibidem*, XIX (1898), p. 97. — Cf. l'article de M. Finot dans la *Revue*, t. XXXVI, p. 445.

1. *Das Sâmavidhânabrâhmaṇa, ein altindisches Handbuch der Zauberei, eingeleitet und übersetzt von Sten Konow*. Halle a. S., 1893.

2. *Das Shaḍviṃçabrâhmaṇa mit Proben aus Sâyaṇas Kommentar nebst einer Uebersetzung herausgegeben von Kurt Klemm. Prapâṭhaka I.* Gütersloh, 1894. — Cf. les observations de M. Oertel dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine. *Proceedings* d'avril 1895, p. CCXLI.

3. *A chapter from the Tâṇḍya Brâhmaṇa of the Sâma Veda and the Lâṭyâyana Sûtra on the admission of the Non-Aryans into Aryan Society in the Vedic Age*, by Râjarâm Râmkṛishṇa Bhâgavata, dans le *Journal* de la Soc. asiat. de Bombay, XIX (1897), p. 357.

dans la communauté orthodoxe d'étrangers plus ou moins nombreux et appartenant à des groupes ethniques différents : tout ce qu'on paraît exiger d'eux, c'est qu'ils aient cessé d'être allophones. C'est le vieux brahmanisme qu'on surprend ainsi opérant comme le fait encore l'hindouisme de nos jours, quand il recrute des çûdras et des râjpoutes parmi les aborigènes.

Pour le Yajurveda, le Veda du rituel par excellence, je n'ai à signaler que les notes et informations de M. L. de Schrœder sur le *Kâṭhaka* [1] dont [88] il se résoudra bien un jour à entreprendre l'édition, et la suite de la belle traduction du *Çatapathabrâhmaṇa*, par M. J. Eggeling [2]. Après douze années et plus, celle-ci est arrivée au bout du VIIe livre, juste à la moitié : le xxe siècle aura perdu ses premières dents quand on en verra la fin.

C'est dans les *Brâhmaṇas*, d'un formalisme si étroit et si anxieux, que nous rencontrons les *Upanishads* où, parmi beaucoup de fatras et de rêveries puériles, il y a de si beaux élans de libre et audacieuse spéculation. Le contraste est saisissant ; au fond, il n'est pourtant pas aussi étrange qu'il en a l'air. Brâhmaṇas et Upanishads sont également en réaction contre le passé, presque également impies envers les vieux devas. De part et d'autre, derrière la mythologie, avec laquelle on ne rompt pas, mais qui ne satisfait plus, on cherche, ici dans la vertu latente des rites, là dans les mystères de la vie et de la pensée, des puissances plus subtiles et plus efficaces, des conceptions plus profondes, plus universelles que les vieilles figures du panthéon, avec cette différence toutefois, que, d'un côté, on reste plus engagé dans de très anciennes superstitions. Ces deux faces de la même évolution religieuse ont été étudiées principalement, l'une par M. Sylvain Lévi, l'autre par M. Paul Deussen.

M. Lévi a bien choisi le titre de son livre, « La Doctrine du sa-

1. *Das Kâṭhaka, seine Handschriften, seine Accentuation und seine Beziehung zu den indischen Lexikographen und Grammatikern*, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLIX (1895), p. 145. — *Ein neuentdecktes Ṛicaka der Kaṭha-Schule ; ibidem*, LI (1897), p. 466. — *Einiges über das Kâṭhakam*, dans *Gurupûjâkaumudi* (1896), p. 5.

2. *The Çatapatha-Brâhmaṇa according to the text of the Mâdhyandina School translated by J. Eggeling. Part III, Books V-VII.* Oxford, 1894. Forme le volume XLI des *Sacred Books of the East*. — Cf. les observations de Whitney, dans le *Journal* de la Soc. américaine, *Proceedings* de mars 1894, p. xcv. C'est le dernier écrit que nous ayons reçu de Whitney.

crifice dans les Brâhmaṇas [1] ». Il ne s'est pas proposé de décrire les rites, comme M. Weber l'a fait jadis dans les *Indische Studien* et, plus récemment, dans ses monographies sur le Vâjapeya [2] et sur le Râjasûya [3]. De pareilles descriptions sont impossibles à l'aide des seuls Brâhmaṇas, et M. Lévi s'est strictement imposé de n'en point sortir. Ce qu'il a voulu [89] donner et ce qu'il donne en effet, c'est la doctrine ou, si le mot paraît trop ambitieux, les notions que les auteurs de ces écrits se faisaient des rites et l'esprit dans lequel ils les accomplissaient. Il s'est surtout attaché à relever les passages parallèles, montrant ainsi combien ces notions confuses et souvent contradictoires se ressemblent pourtant d'un écrit à l'autre, au point que, malgré toutes les différences, on peut soutenir qu'il n'y a en somme qu'un seul type de Brâhmaṇa, que chaque école a reproduit à sa façon. Il commence par le sacrifice idéal, celui qui se passe au ciel. Car les devas sacrifient tout comme les hommes. C'est au sacrifice qu'ils doivent leurs prérogatives, leur immortalité, leur divinité, qu'ils doivent, ainsi que toute créature, leur existence même ; il est l'acte primordial ; mieux que cela, il est le créateur, car il est directement identifié avec le dieu suprême, l'auteur de toutes choses : « Prajâpati est le sacrifice » est un des lieux communs des Brâhmaṇas. Ce n'est qu'après avoir exposé ces singulières conceptions que M. Lévi passe au sacrifice réel, à celui qui est offert ici-bas, aux conditions et aux intentions dans lesquelles et avec lesquelles il est offert, à ce que l'auteur appelle d'un terme très juste « le mécanisme du sacrifice ». C'est en effet un étrange mécanisme. On est ici en pleine magie : les rites sont bien moins un *opus operatum* qu'un *opus operans*, agissant par sa vertu propre, par lequel l'homme non seulement a prise sur les dieux, mais peut s'élever jusqu'à eux et au-dessus d'eux [4]. Ce sont eux les vrais dieux ; les devas y sont associés, y apparaissent, les traversent comme des agents subalternes, des abstractions, des

1. *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, par Sylvain Lévi. Paris, 1898. (Est le volume XI de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, *section des Sciences religieuses*.)

2. Voir le précédent Bulletin, t. XXVII, p. 279.

3. *Ueber die Koenigsweihe, den Râjasûya*, von Albr. Weber dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, juillet 1893.

4. M. Albr. Weber a traité de ce point de la doctrine brahmanique dans un mémoire spécial que M. Lévi aurait pu citer : *Vedische Beitraege. Die Erhebung des Menschen über die Goetter im vedischen Ritual und der Buddhismus*, dans les *Sitzungsbericht* de l'Académie de Berlin, 20 mai 1897.

ombres vaines[1]. Tout sentiment vraiment religieux paraît ainsi absent de ces écrits uniquement consacrés pourtant à l'acte religieux par excellence. Et la morale en paraît tout aussi absente : l'essentiel est de *savoir* le rite, de n'en négliger ou fausser aucun détail, d'en connaître surtout le sens caché, le symbolisme compliqué qui le rend efficace[2]. Cette condition, si elle est [90] remplie, dispense si bien de toute autre d'un ordre plus noble et plus pur, que le rite peut servir indifféremment pour le bien et pour le mal, qu'il ne perd rien de son efficacité, ne paraît pas même être l'objet d'un blâme pour servir à l'usage le plus détestable. Aussi M. Lévi, qui a consacré le dernier chapitre du livre à la morale dans les Brâhmaṇas, conclut-il nettement qu'il n'y en a pas.

Ces caractères d'impiété et de cynisme ont été notés par tous ceux qui ont touché aux Brâhmaṇas ; ils ont frappé jusqu'aux Hindous, non pas dans ces écrits mêmes, que leur sainteté mettait à l'abri de toute critique, mais chez les héritiers de leur doctrine, les philosophes de la science rituelle, les Mîmâṃsakas, qui ont été accusés d'athéisme. M. Lévi s'est attaché à les mettre en pleine évidence, et je crains qu'il n'y ait que trop bien réussi. En tout cas, il les expose dans toute leur crudité et il les commente de façon à leur donner encore plus de relief ; on dirait même parfois qu'il vise plus à étonner le lecteur qu'à l'instruire. Déjà en commençant par le ciel, il nous place en plein absurde, sans se donner beaucoup de peine pour nous en tirer. Si du moins dans la proposition : « Prajâpati est le sacrifice », il avait mis un S majuscule à sacrifice, pour avertir qu'il y a là une sorte d'enthymème (car c'est plus qu'une métaphore), résultat de toute une suite de spéculations mystiques plutôt que panthéistiques[3]. Car il est bien évident que jamais les Hindous, malgré leur manie de personnifier des abstractions, n'ont pris l'équation à la lettre, pas plus celle-ci que d'autres, quand ils disent, par exemple, que les deux bras levés du sacrifiant sont Mitra et Varuṇa, ou qu'ils font d'Aditi tantôt la terre, tantôt le chaudron qui sert à chauffer le lait. Le rapprochement si instructif avec le *brahman* des Upanishads, où ce nom de la prière et de

1. A l'exception de la formidable figure de Rudra. Les conclusions de M. Lévi auraient peut-être subi quelque modification, s'il avait dirigé ses regards de ce côté

2. M. Lévi aurait pu s'étendre davantage sur ce symbolisme, cette espèce d'homéopathie rituelle, très ancienne sans doute, mais que les Brâhmaṇas, sans doute aussi, ont beaucoup perfectionnée. C'est une des lacunes de son livre.

3. Le Ṛigveda est plus explicite quand il appelle Soma « l'âtman du sacrifice », IX, 2, 10; 6, 8.

la science sacrée a fini par signifier couramment la réalité suprême, le principe unique et permanent de toutes choses, ce rapprochement même est à peine indiqué. L'indianiste, il est vrai, ne s'y trompera pas : il sait développer ces formules découpées à l'emporte-pièce et faire la part de l'embarras de cette vieille prose à marquer les nuances ; dans le fait seul aussi de l'élévation de Prajâpati, un être de raison, au rang de dieu suprême, il voit la preuve que cette théologie, malgré ses défaillances, malgré l'intrusion de vieux mythes dont elle ne veut pas se débarrasser et qui viennent à chaque pas la démentir, n'est [91] pas après tout si grossière ; mais le lecteur non spécialiste aurait dû être mieux averti. Et ce qui est vrai de la théologie l'est aussi de la morale. Ici surtout, M. Lévi a fait les Brâhmaṇas plus noirs qu'ils ne sont, comme s'ils ne l'étaient pas déjà assez. Il n'a pas suffisamment tenu compte de leur caractère spécial, de leur objet strictement professionnel, et, de ce chef, il a abusé de leur silence. Le rôle donné à Prajâpati, en dépit de certaines légendes scabreuses, aurait dû pourtant l'avertir ; car il y avait certainement dans ce monothéisme relatif un certain élément éthique. Il y en a un autre dans la conception des peines de la vie future ; sans doute on ne les mentionne qu'à propos de fautes rituelles, mais il est bien évident que ce n'est pas pour celles-ci seules qu'on les a imaginées. La notion des trois dettes, que tout homme en naissant a contractées envers les dieux, envers ses ancêtres et envers les créatures, est une idée d'ordre moral, et il faut bien en admettre autant pour l'abolition du sacrifice humain. Je ne sais même si l'horreur de ce rite pourrait être exprimée d'une façon plus saisissante qu'elle ne l'est dans le récit impassible, mais poussé au noir évidemment à dessein, que l'*Aitareyabrâhmaṇa* fait de la légende de Çunaḥçepa. On remarquera aussi que, dans ce récit, Varuṇa finit par se laisser fléchir et ce pardon accordé à la prière, nullement imposé par un rite, est un acte moral. Ailleurs, il est vrai, le sacrifice humain est prescrit sans le moindre scrupule ; mais, de ce que la conscience est sujette à s'obscurcir, il ne suit pas qu'elle soit tout à fait éteinte. Il n'est pas jusqu'à l'introduction en germe de la confession dans certains rites et à la notion que l'aveu atténue ou efface la faute, dont M. Lévi ne donne une explication subtile, plutôt que d'y reconnaître l'expression de cette idée si simple que la duplicité rend indigne de s'approcher des dieux. Car enfin, s'il est vrai que les Brâhmaṇas ne prêchent nulle part le désintéressement, la justice, la bonté, la pureté de cœur,

il est pourtant des qualités morales qu'ils exigent positivement, la foi (*çraddhâ*), la droiture et la sincérité (*ṛita*, *satya*). Ils n'emploient pas toujours ces termes d'une façon très claire ; ils infirment aussi leurs préceptes par leurs exemples et ils entendent surtout les qualités par rapport aux actes rituels ; soit ! Ce n'en est pas moins leur faire tort que de traduire *ṛita* et *satya*, comme le fait M. Lévi, par « réalité, exactitude », même dans les cas où il s'agit évidemment de vérité et de mensonge. Je ne veux certainement pas réhabiliter les Brâhmaṇas ; mais je crains que M. Lévi ne les ait trop rabaissés et que l'image qu'il en donne ne frise parfois la caricature[1].

[92] C'est plutôt le reproche contraire qu'on est tenté de faire à M. P. Deussen, qui a étudié l'évolution de la religion védique du côté spéculatif : il est porté à surfaire, à prêter aux textes plus et mieux qu'ils ne contiennent réellement. Si, dans le grand ouvrage qu'il a entrepris et dans lequel il se propose de retracer l'histoire universelle de la philosophie, il a donné la première place à celle de l'Inde, ce n'est pas seulement pour se conformer à l'ordre chronologique, c'est parce qu'il regarde la fusion de l'Évangile et du Vedânta parfait à l'aide de la critique kantienne et des additions de Schopenhauer, comme la philosophie religieuse complète et définitive. Nous retrouverons M. Deussen quand nous serons arrivée au Vedânta, et nous aurons alors à examiner ce qu'il entend par cette fusion et comment il espère qu'elle pourra se réaliser. Pour le moment, bien qu'il nous informe de ses conclusions dès le début, nous n'avons affaire qu'à son point de départ. La première partie du premier volume de l'ouvrage, la seule publiée[2], s'arrête en effet aux Upanishads, au moment même où la philosophie hindoue, je ne dirai pas, se systématise, mais prend corps en quelque sorte et conscience d'elle-même. On y trouvera le dépouillement complet du Veda, Saṃhitâs et Brâhmaṇas, au point de vue spéculatif. C'est la reprise du travail de J. Muir dans le Ve volume de ses *Sanskrit*

1. Les traductions de M. Lévi sont en général très exactes et serrent le texte de près : on est d'autant plus étonné de trouver, p. 109, *sakṛid ayaje* (*Kaush. Br.*, VII, 4) rendu par « quand le sacrifice est fait une fois pour toutes ». Si ce n'est pas une simple paraphrase, c'est un contre sens. De plus, dans ce passage, le texte de Lindner est absolument conforme à celui de Weber. — *Nidhana* (p. 149) n'est pas le « prélude », mais la finale d'un sâman.

2. *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen.* I. Band. I. Abtheilung : *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads.* Leipzig, 1894. — L'auteur a exposé son point de vue dans une communication faite au Congrès des orientalistes de Genève, dont on trouvera un résumé dans les *Actes* du Congrès, II, p. 61.

Texts[1], mais sur un plan plus vaste et plus systématique : trop vaste peut-être, car on ne voit pas ce qu'y vient faire, par exemple, la traduction complète du petit traité scolastique de Madhusûdana Sarasvatî, le *Prasthânabheda ;* trop systématique aussi, car l'auteur prétend suivre pas à pas et comme à la trace un progrès *constant* vers des conceptions de moins en moins mythologiques, de plus en plus abstraites et impersonnelles de la divinité. Il n'y admet point de régressions et, pour les écarter, il est amené plus d'une fois à substituer [93] aux visions confuses de l'Inde antique les concepts plus précis de la pensée moderne. C'est ainsi, par exemple, que l'*ucchishṭa* « le résidu (de l'offrande) », dont une des divagations les plus folles de l'Atharvaveda fait la puissance suprême, devient chez lui « le résidu (de l'abstraction) », « la chose en soi » de Kant. Dans cette progression vers l'abstrait, dont le point de départ a été le polythéisme naturaliste des anciens hymnes, la première grande étape est marquée par le Prajâpati des Brâhmaṇas, un être de raison, mais encore à moitié engagé dans le mythe et qui, pour cela, devra s'effacer devant le Brahman neutre et l'Âtman, qui sont de purs concepts. La réalité répond rarement à ces coupes idéales et la chronologie que M. Deussen obtient de la sienne est parfois plus que suspecte. Il se peut qu'elle puisse se justifier à ne considérer que l'ancien Vedânta ; mais celui-ci n'a pas été la seule voie qu'ait suivie la spéculation religieuse hindoue. A Prajâpati ont succédé aussi Brahmâ, également un être de raison et plus pur que lui, mais tout aussi mythologique et bien moins abstrait, l'Îçvara, le dieu-providence du Yoga, le Parameçvara du Çivaïsme, le Bhagavat du Vishnouisme, des conceptions bien autrement personnelles et concrètes, malgré le halo dont la spéculation les entoure, que toutes les figures de l'ancien panthéon.

L'effacement de Prajâpati devant le Brahman et l'Âtman conçus comme la réalité unique et suprême marque l'avènement des Upanishads. Ces écrits feront l'objet de la deuxième partie du volume. Jusqu'ici M. Deussen n'en a publié que les matériaux, la traduction des soixante Upanishads contenues dans la liste de Colebrooke et dans l'*Oupnekhat* d'Anquetil[2], pour laquelle il suffit de ren-

1. Particulièrement dans la section XXI : *Progress of the Vedic religion towards abstract conceptions of the Deity.* — Cf. aussi L. Scherman : *Philosophische Hymnen aus der Ṛig und Atharva-Veda Saṃhitâ*, 1887.

2. *Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehn,* von Dr. Paul Deussen. Leipzig, 1897.

voyer à ce que M. Jean Réville en a dit dans la *Revue* [1]. Le recueil comprend toutes les anciennes Upanishads avec beaucoup de modernes qui, en réalité, n'appartiennent plus au Veda : elles sont toutes traduites sur le texte sanscrit, à l'exception de cinq, qui ne sont connues jusqu'ici que par la version latine d'Anquetil.

Je puis être plus bref sur quelques autres publications relatives aux Upanishads. M. Hérold a donné la première traduction française de la *Bṛihadâraṇyaka-Up.*[2], pour laquelle je renvoie à l'article de M. de Blonay[3]. [94] A M. Herbert Baynes on doit celles de la *Mâṇḍûkya-* et de l'*Îça-Up.* [4]; ce sont plutôt des paraphrases en vers, précédées d'introductions un peu mystiques et suivies, chacune, d'un texte pada fabriqué, je ne sais trop pourquoi, par le traducteur. La *Mâṇḍûkya-Up.* a encore été traduite avec la vieille exposition métrique de Gauḍapâda et le commentaire de Çaṃkara par M. Dvivedi [5], un védantiste encore plus convaincu que M. Deussen, mais moins bien pourvu de science et de critique, qui est aussi l'auteur d'une « Imitation de Çaṃkara [6] », un écho de l' « Imitation du Buddha » de M. Blowden. Dans le même esprit, mais sans aucun appareil, MM. Mead et Chattopadhyaya ont publié la première partie d'une collection de traductions populaires des principales Upanishads [7] ; le premier volume contient l'Îça-, la Kena-, la Kaṭha-, la Praçna-, la Muṇḍaka- et la Mâṇḍûkya-Up. Aucune de ces publications ne marque un progrès sur les travaux antérieurs. Un traité anonyme sur la « Théosophie des Upanishads », qui est encore plus expressément une publication de propagande [8], est absolument sans valeur. Tout autre est le mémoire de M. Formichi sur la *Brahma-Up.* [9], un travail de première main sur un texte négligé jusqu'ici, bien qu'il ait été publié dès 1873 dans la *Biblio-*

1. T. XXXVI, p. 300.
2. *L'Upanishad du Grand Âraṇyaka* (*Bṛihadâraṇyakopanishad*), *traduite pour la première fois du sanskrit en français par A.-Ferdinand Hérold.* Paris, 1894.
3. T. XXXI, p. 209.
4. *The Mâṇḍûkya Upanishad; Indian Antiquary,* XXVI (1897), p. 169. — *The Vajasaneya or Îça Upanishad ; ibidem*, p. 213.
5. *The Mâṇḍûkya Upanishad* by Manilâl N. Dvivedi. Bombay (publié par la *Theosophical Society*), 1896.
6. Le même : *The Imitation of Çaṅkara.* Bombay, 1895.
7. *The Upanishads*, by G. R. S. Mead and T. C. Chattopadhyaya. London (publié par la *Theosophical Society*), 1896.
8. *The Theosophy of the Upanishads.* London (*Theosophical Society*), 1896.
9. *Il primo capitolo della Brahma-Upanishad coll' annessovi commento di Nârâyaṇa, tradotto e criticamente discusso dal Dr Carlo Formichi.* Kiel, 1897.

theca Indica et, plus récemment, à Poona, dans l'*Ânandâçrama Series*[1]. La Brahma-Up., sans être une des plus anciennes, n'est pas un écrit moderne et appartient plus légitimement à l'Atharva-veda que la plupart de celles qui ont été attribuées à ce Veda ; de plus, elle doit avoir joui d'une certaine autorité dans l'école, puisqu'elle a été commentée par Nârâyaṇa et, avant lui, par Çaṃkarânanda. Le premier chapitre, auquel M. Formichi a borné sa publication, en est la partie la plus difficile ; il paraît antérieur aux autres et en est assez distinct pour que la tradition l'en ait parfois séparé. Non moins estimable et plus intéressant [95] pour le non-spécialiste est le mémoire dans lequel M. Rhys Davids a traité de la théorie de l'âme dans les Upanishads[2]. Il a été sans doute amené à entreprendre cet examen par ses études sur le bouddhisme, qui a tant d'affinités avec les anciennes Upanishads ; en tout cas, il s'en est admirablement acquitté. La question est bien saisie et délimitée, ce qui n'était pas déjà si facile : il y avait en effet un double danger d'aller s'égarer d'une part dans les théories de l'âtman, qui ne doit pas se confondre avec ce que nous appelons l'âme, d'autre part dans une analyse psychologique sans issue, les Hindous distinguant autrement que nous la vie animale de la vie psychique. M. Rhys Davids a évité l'un et l'autre en demandant simplement aux textes comment agit en nous et où passe ensuite ce qui, par sa présence, nous fait vivre et, en nous quittant, détermine la mort. Cette énumération des travaux relatifs aux Upanishads ne pouvait mieux se terminer que par la mention de ce joli mémoire où il n'y a pas un mot de trop.

Avec les Upanishads nous sommes arrivés à la limite de la *çruti*, de la littérature révélée[3]. Avant pourtant de la quitter et d'en suivre le prolongement dans la *smṛiti*, dans la tradition, il nous faut encore parler brièvement de trois ouvrages où l'on s'est proposé

1. Dans les « trente-deux Upanishads » mentionnées plus haut, p. 64. La Brahma-Up. est aussi comprise dans le recueil de M. Deussen, dont M. Formichi a encore pu consulter les bonnes feuilles.

2. *The Theory of « Soul » in the Upanishads*, by T. W. Rhys Davids ; dans le *Journal* de la Roy. As. Soc. de Londres, 1899, p. 71.

3. Cette traduction, qui est devenue courante, est acceptable, bien qu'elle ne soit pas très exacte et ne rende pas tout ce que les Hindous réclament pour leur Veda. D'autres écrits encore, plusieurs Purâṇas, les Tantras sont également révélés, sans pour cela faire partie de la *çruti*. Le vrai caractère de celle-ci n'est pas tant sa provenance divine que son éternité : le Veda seul est en dehors du temps.

plus ou moins d'en embrasser l'ensemble. Pour le premier en date, le Manuel de M. Hardy[1], je me borne à renvoyer à l'article où j'en ai rendu compte dans la *Revue*[2]; mais je dois essayer du moins de caractériser les deux autres. Le plus récent, la Mythologie védique de M. Macdonell[3], est le moins compréhensif des trois, non parce qu'il est, lui aussi, un manuel, mais parce qu'il ne ne traite que de la mythologie, à l'exclusion du culte et de
[96] la spéculation et que, sans négliger le reste de la littérature védique, il prend surtout ses données dans les hymnes du Ṛig- et de l'Atharva-veda. Mais, dans ces limites, le livre est complet. Il fait partie du *Grundriss* de la philologie et de l'archéologie indo-aryenne fondé par feu le docteur Bühler, entreprise sur laquelle nous aurons encore à revenir plus d'une fois dans la suite de ce Bulletin, et l'on sait ce qu'il faut entendre à présent par *Grundriss*, plus du tout un plan sommaire, une esquisse, mais bien une encyclopédie. Le livre de M. Macdonell est à l'avenant. Il n'a du manuel que la sécheresse du style, le nombre des subdivisions, l'uniformité de la rédaction, les paragraphes étant autant que possible taillés sur le même patron ; pour tout le reste, ce n'est plus un guide destiné simplement à orienter ; c'est, du moins en ce qui concerne les figures principales, un magasin complet où le novice et d'autres encore, ayant à traiter de quelque matière afférente, pourront venir s'approvisionner ou du moins s'assurer qu'ils n'ont rien oublié. Sur les points contestés, l'auteur ne donne pas seulement son opinion, qui est en général conservatrice et fidèle à la doctrine naturaliste[4], mais il mentionne aussi celle des autres, et chacun de ses paragraphes est suivi d'une copieuse bibliographie.

D'une autre sorte est le troisième ouvrage, la Religion du Veda de M. Oldenberg[5]. Ce n'est pas un répertoire à consulter, c'est un

1. *Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Nach den Quellen dargestellt von Dr. Edmund Hardy*. Munster i. W., 1893.

2. T. XXIX, p. 338.

3. *Vedic Mythology*, by A. A. Macdonell. Strasbourg, 1897 (forme section III, vol. I A du *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Alterthumskunde*).

4. En fait de publications récentes relatives à cette controverse, je me borne à mentionner : Andrew Lang : *Mythes, Cultes et Religion*, trad. Léon Marillier. Paris, 1896. Cf. la *Revue*, t. XXXII, pp. 116 et 339. — Max Müller : *Nouvelles Études de mythologie*, trad. Léon Job. Paris, 1898. Cf. l'article de M. Henry dans le *Journal des savants*, janvier 1899. — Andrew Lang : *Modern Mythology*. Londres, 1897.

5. *Die Religion des Veda*, von Hermann Oldenberg. Berlin, 1894. — Il faut ajouter divers articles où M. Oldenberg a précisé ou défendu quelques-unes de ses vues : *Zu Mythologie und Cultus des Veda*, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLIX

livre à lire, livre d'exposition et de doctrine, très personnel, magistralement composé, écrit avec une rare élégance et pénétré d'un bout à l'autre d'un souffle de haute et grave poésie, de celle que comporte l'histoire et qui, sans aucun accès de lyrisme, sait évoquer devant nous le passé. C'est bien en effet la religion du Veda que M. Oldenberg a voulu faire revivre : toute la religion, car les mythes et le culte, les sentiments et les [97[croyances paraissent ici, pour la première fois, non seulement juxtaposés, mais harmonieusement fondus, et la religion de tout le Veda, car jamais on n'a fait aussi bien sentir combien elle reste une à travers la longue suite des documents. Dans cette œuvre de restitution, M. Oldenberg, se fiant à son tact d'historien, n'a pas hésité à descendre même beaucoup plus bas que les derniers écrits védiques ; il a demandé des suppléments d'information non seulement aux Sûtras, mais en dehors de la tradition védique, à la littérature du bouddhisme, et d'autre part, en constatant les survivances étranges conservées dans le culte, il a été amené à remonter par delà le Veda jusqu'à l'état sauvage, et à interroger l'ethnologie sur les instincts et sur les pratiques des primitifs. En fondant tout cela ensemble, M. Oldenberg n'a-t-il pas quelquefois forcé les doses, et ses combinaisons si ingénieuses sont-elles toujours également solides ? Ce serait un bien singulier bonheur. J'ai moi-même essayé ailleurs [1] d'indiquer les points où il m'a paru de suite impossible de le suivre et je n'ai pas changé depuis d'opinion. Je crois toujours encore que le culte pour lequel ont été composés les chants du Ṛigveda n'était de beaucoup pas si anxieux et si sombre, que le Rudra des Brâhmaṇas n'est plus le Rudra des Hymnes, que Soma dans ces mêmes hymnes est aussi le dieu de la lune, tandis que Varuṇa ne l'a jamais été, pas plus que les Âdityas n'ont été les planètes, que Savitṛi, Vishṇu, Pûshan, Tvashṭṛi, d'autres encore ne sont pas des abstractions personnifiées, que Yama est une divinité d'origine solaire, qu'il y a dans le Veda moins de légendes et plus de mythes, voire de mythes indo-européens, que ne l'admet M. Oldenberg. Mais je ne veux pas refaire mes articles. M. Oldenberg aurait tort sur tous ces points et sur bien d'autres, que sa restitution du culte

(1895), p. 172. — *Varuṇa und die Àdityas; ibidem*, L (1896), p. 43. — *Savitar ; ibidem*, LI (1897), p. 473. — Cf. aussi la communication faite par M. Oldenberg au Congrès des orientalistes de Genève : *Ueber eine neue Darstellung der vedischen Religion*, dans les *Actes*, II, p. 53.

1. *Journal des savants*, mars, juin, juillet et août 1896.

védique n'en serait pas moins une construction d'une hardiesse et d'une sûreté étonnantes, la plupart de ses notices des dieux des peintures d'une exquise délicatesse de touche, ses études sur les affinités et oppositions natives de la religion et de la magie, sur le sentiment religieux et sur la morale dans le Veda de fines analyses de psychologie religieuse, tout son livre enfin un de ces produits rares où l'art et la science s'unissent en une belle floraison. Le jour où l'on a la chance d'en rencontrer un de la sorte est entre tous *albo notanda lapillo*.

II

BRAHMANISME

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XL [1899], p. 26 et ss.)

---

[26] Le Brahmanisme, la religion des brahmanes, est avant tout un ensemble de rites et de coutumes, c'est-à-dire de choses qui se modifient lentement et se refont à mesure qu'elles tombent en désuétude. De là sa souplesse et sa perpétuité. Si l'on ajoute que ces rites et ces coutumes s'étendent à la plupart des actes de la vie individuelle et de la vie sociale, on aura le secret de sa force et de l'empire qu'il n'a cessé d'avoir sur les masses. Plus d'une fois, au cours de sa longue existence, il a changé ses dieux et ses croyances ; il a entièrement renouvelé ses cultes et remplacé par de nouveaux usages beaucoup de préceptes de ses anciens livres ; il n'a jamais rompu ostensiblement avec le passé. Aujourd'hui encore il se réclame de sa tradition immémoriale et, sans qu'on puisse lui en donner absolument le démenti, prétend être le même qu'il a toujours été. Et nulle part le fort et le faible de cette prétention ne se montrent mieux que dans la tradition du rituel. De toutes les disciplines du brahmanisme, c'est en effet celle qui remonte le plus haut, qui

se rattache le plus directement au Veda ; c'est aussi celle qui a été le plus ébréchée par le temps ; mais, bien que la pleine observance en soit interrompue depuis de longs siècles, en un certain sens du moins, il y est resté obstinément fidèle, et il n'est pas une famille de brahmanes, lettrée ou non, [27] qui n'ait gardé, ne fût-ce que par souvenir, la tradition de son *Sûtra* héréditaire et ne s'y conforme, d'accord avec les compromis de l'usage, par un minimum de pratiques.

C'est en effet dans les manuels compris sous le titre commun de *Sûtra*, que le rituel brahmanique a été définitivement fixé. Les Brâhmaṇas, qui font partie de la *çruti*, des écritures divinement révélées, se livrent à toutes sortes de spéculations au sujet des rites ; ils ne les décrivent pas. Ce n'est que dans les Sûtras, qui font partie de la *smṛiti*, de la tradition humaine, qu'on en trouve une exposition pas toujours très claire pour le non-initié, mais méthodique à sa façon et suffisamment, parfois minutieusement complète. Chaque école brahmanique, c'est-à-dire chaque groupe de familles ou de communautés se rattachant à un maître commun, dont il se considérait comme la lignée spirituelle, avait le sien, et le moindre nombre seulement en est parvenu jusqu'à nous. En règle générale (il y a exception, par exemple, pour l'Atharvaveda), un Sûtra repose sur un Brâhmaṇa, qu'il suit de plus ou moins près et dont il expose en détail le *kalpa*, « les rites » (proprement « la façon »). De là leur double nom de *kalpasûtra* « règles des rites », et de *çrautasûtra* « règles des rites *çrautas* », c'est-à-dire enjoints dans la *çruti*, dans le texte révélé du Brâhmaṇa. Cette dernière dénomination est restrictive. En effet, à côté des rites *çrautas*, il y en a d'autres, que les Brâhmaṇas mentionnent parfois, mais dont ils ne traitent pas : ceux de la vie quotidienne et du culte domestique. Ces rites mineurs qui, contrairement aux précédents, n'exigent ni l'établissement de plusieurs feux pour les offrandes dans une enceinte consacrée spéciale (*vedi*), ni l'intervention de plusieurs prêtres officiants avec leurs acolytes [1], sont dits *gṛihya* « domestiques » ou *smârta* « enjoints par la tradition (seulement) », et les Sûtras spéciaux qui en traitent sont appelés *gṛihyasûtras* ou *smârtasûtras*. La distinction de ces deux rituels est fondamentale : aussi haut qu'on remonte on en trouve la trace

1. Quelques-uns de ces rites n'exigent pas même la présence d'un brahmane, et il est probable que, plus anciennement, il en était de même pour plusieurs autres.

et, dans toute la suite, elle est observée avec plus de conséquence que les Hindous n'en mettent d'ordinaire dans leurs classifications. Un petit nombre seulement de rites (funérailles et culte des morts, par exemple) sont plus ou moins communs aux deux, soit parce qu'un Brâhmaṇa en a traité incidemment, soit parce qu'ils peuvent en réalité, comme parties intégrantes d'autres cérémonies, se [28] célébrer de l'une et de l'autre façon. Enfin un certain nombre d'usages, de nature plutôt coutumière et juridique que sacramentelle, mais comportant néanmoins une sanction religieuse, font l'objet d'un troisième groupe de Sûtras, *dharmasûtras* ou « règles du droit ». Entre ces derniers et les *gṛihyasûtras*, la distinction est moins nette ; sur un assez grand nombre de points les deux groupes empiètent l'un sur l'autre ; ils sont d'ailleurs compris tous deux sous la dénomination de *smârtasûtras*, les matières dont il est traité de part et d'autre relevant également de la *smṛiti*, de la tradition non révélée.

Un rituel complet se compose donc de ces trois Sûtras, le *dharmasûtra* et le *gṛihyasûtra* se trouvant d'ordinaire placés à la suite du *çrautasûtra*, comme une sorte de supplément. Mais un petit nombre seulement nous est parvenu en cet état. La perte a surtout porté sur les *çrautasûtras*, de beaucoup les plus volumineux et dont l'objet, les grands sacrifices du culte védique, a été le premier atteint par la désuétude. A mesure que la pratique s'appauvrissait, on les remplaça par des abrégés ou par des monographies ; on se rejeta aussi sur la théorie pure, et la casuistique ritualiste de la *Mîmâṃsâ* vint leur faire concurrence sur leur propre terrain. Pour les *gṛihyasûtras* et les *dharmasûtras*, les circonstances ont été moins défavorables. D'une part, les rites de ce culte plus simple — la plupart très anciens, bien qu'ils aient été codifiés en dernier lieu — étaient mieux faits pour résister et ont en effet résisté partiellement jusqu'à nos jours ; d'autre part, grâce au droit coutumier qu'ils représentaient, ces écrits sont restés une des sources de la discipline juridique, de la *smṛiti* au sens restreint du mot, dont l'étude, même sous la domination musulmane, n'a jamais été délaissée. Aussi trouve-t-on un certain nombre de ces Sûtras à l'état isolé : ils ont survécu aux grandes collections dont ils ont sans doute fait jadis partie, et, comme textes de *smṛiti*, ils sont entrés dans la littérature commune. Ils ont du reste payé parfois ce privilège par les altérations qu'ils ont eu à subir et qui, pour quelques-uns, ont été assez fortes pour qu'il soit difficile de dire au juste non seulement

à quelle école, mais à quel Veda ils ont originairement appartenu.

Ainsi orientés, nous pouvons faire rapidement la revue des travaux accomplis sur ce domaine. M. Hillebrandt, que nous rencontrerons encore plusieurs fois dans la suite, a complété son édition du *Çrautasûtra de Çâṅkhâyana* par celle du commentaire d'Ânartîya[1]. Nous possédons [29] ainsi pour le Ṛigveda deux rituels correspondant aux deux Brâhmaṇas conservés ; car les Çâṅkhâyanas sont avec le *Kaushîtakibrâhmaṇa* dans le même rapport que les Âçvalâyanas avec l'*Aitareyabrâhmaṇa*. Ce n'est pas la faute de M. Garbe, si nous ne sommes pas aussi avancés pour le *Çrautasûtra* de l'école d'Âpastamba du Yajurveda Noir (Taittirîya). Dès 1885, il avait publié les quinze premiers livres de ce volumineux ouvrage avec le commentaire de Rudradatta[2]. Pour les dix livres suivants[3], ce commentaire lui faisait défaut ; d'autres gloses n'étaient représentées que par des fragments et, pour le texte même, les manuscrits étaient rares et fautifs. Après avoir vainement attendu pendant dix années de nouveaux matériaux, il s'est décidé à publier le texte seul, tels que les manuscrits accessibles permettent de le constituer, quitte à donner en supplément ce qui pourra être utilisé des gloses. Deux fascicules ont été ainsi publiés du IIIe volume, allant jusqu'au XXIe praçna[4]. Quand il aura achevé sa tâche, ce qui ne peut guère tarder, tout cet énorme rituel des Âpastambas sera publié, à peu de chose près[5]. De feu [30] Bühler nous

1. *The Çâṅkhâyana Çrauta Sûtra, together with the Commentary of Varadattasuta Ânartîya*, ed. by Alfred Hillebrandt. 3 vol., Calcutta, 1888-1897 (*Bibliotheca Indica*). — Le *Çâṅkhâyana gṛihyasûtra* a été édité par M. Oldenberg, dans *Indische Studien*, XV (1878). Il n'y a pas de traces, pas plus que pour les Âçvalâyanas, d'un *dharmasûtra*.

2. Deux volumes, Calcutta, 1882-1885 (*Biblioth. Indica*).

3. L'*Âpastambîya Sûtra* se compose en réalité de trente livres (*praçnas*) ; mais I-XXV seulement correspondent au *çrautasûtra* proprement dit. XXVI-XXX contiennent des suppléments, à savoir : XXVI-XXIX le *mantrapâṭha*, le *gṛihyasûtra*, et le *dharmasûtra*, dont il sera question tout à l'heure, et XXX le *çulvasûtra* où une géométrie déjà avancée est appliquée à la construction et à la mensuration de l'autel. Les *çulvasûtras* paraissent être particuliers au Yajurveda, qui est en effet le Veda de l'adhvaryu, de celui des prêtres à qui incombe toute la besogne matérielle du sacrifice. M. G. Thibaut a promis, il y a longtemps déjà, de publier celui d'Âpastamba, pour faire suite à son édition de celui de Baudhâyana (*Paṇḍit*, 1875-1877) ; mais il n'en a donné jusqu'ici qu'une analyse et des extraits, dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XLIV (1875), pp. 227 et s.

4. *The Çrauta Sûtra of Âpastamba belonging to the Black Yajur Veda*, ed. by Dr. Richard Garbe, vol. III, fasc. XIII et XIV. Calcutta, 1896-1897 (*Biblioth. Indica*). — Cf. du même : *Bemerkungen zum Âpastamba Çrautasûtra*, dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 33.

5. Sauf le *çulvasûtra*, pour lequel voir l'avant-dernière note. — Une portion du

avons en effet, et même en double édition, le texte [1] et la traduction [2] du *Dharmasûtra ;* et les nouvelles éditions ne sont pas de simples réimpressions ; elles ont été soigneusement revues et mises absolument au courant des dernières recherches : celle du texte a gagné seize pages ; les notices qui précèdent la traduction en ont gagné cinq, ce qui dit beaucoup chez Bühler, qui n'avait pas l'habitude de se perdre dans les généralités et écrivait serré. Comme on peut le voir par le titre reproduit ci-dessous, le volume de traductions renferme, outre le *Dharmasûtra* d'Âpastamba, celui de Gautama [3], un de ces textes isolés dont il a été question plus haut. Celui-ci appartient au Sâmaveda et serait le plus ancien des *dharmasûtras* conservés, d'après Bühler, qui maintient, à très peu de chose près, les dates tant relatives qu'absolues, du IVe au VIIe siècle avant notre ère, qu'il a assignées à ces auteurs de Sûtras. Pour moi, je reste sceptique vis-à-vis des unes et des autres. Que les disciplines, peut-être même les écoles soient aussi anciennes, je le veux bien : quant aux écrits, ils me paraissent trop impersonnels, trop semblables aussi à d'autres dont les attributions sont apocryphes ou mythiques, pour pouvoir être acceptés comme des documents authentiques d'une époque donnée. — Enfin, pour revenir une dernière fois à ce rituel des Âpastambas, M. Winternitz, à qui l'on devait déjà le *Gṛihyasûtra* [4] [31], a publié le *Mantrapâṭha*, le recueil des

XXVe (ou XXIVe) praçna, qui contient les *paribhâshâs* ou conventions générales observées dans la rédaction du Sûtra, a été traduite par M. Max Müller (*Zeitschr. d. d. morgen. Gesellsch.*, IX, 1854 et *Sacred Books of the East*, XXX, 1892) et éditée par Satyavrata Sâmaçramin dans *Ushâ*, I, VIII (1891). De plus une grande partie du *çrautasûtra* a été utilisée par Sâyaṇa dans son Commentaire du Taittirîya Yajurveda, et se trouve ainsi reproduite dans l'édition de ce Commentaire dans la *Bibliotheca Indica*.

1. *Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus, by Âpastamba.* Edited with Extracts from the Commentary by Dr. George Bühler. Second edition, revised. Part I. *Text, critical Notes, Index of the Sûtras and various readings of the Hiraṇyakeçi-Dharmasûtra.* Bombay, Government Central Book Depot, 1892. — Part II. *Extract from the Commentary of Haradatta and Verbal Index to the Sûtras. Ibidem*, 1894. — La première édition est de Bombay, 1868-1871.

2. *The Sacred Laws of the Aryas as taught in the schools of Âpastamba, Gautama, Vasishṭha and Baudhâyana*, translated by George Bühler. Part I. *Âpastamba and Gautama.* Second edition, revised. Oxford, Clarendon Press, 1897. — Forme le vol. II des *Sacred Books of the East.* La première édition est de 1879.

3. Le texte a été publié par Stenzler, Londres, 1876. — Ce volume d'Âpastamba et de Gautama devait évidemment être suivi d'une nouvelle édition du vol. XIV des *Sacred Books* contenant Vasishṭha et Baudhâyana. J'ignore si le regretté savant a eu le temps d'achever cette partie de son travail de revision. On sait l'accident à jamais déplorable qui l'a emporté, comme Bergaigne, en pleine productivité, le 8 avril 1898.

4. Vienne, 1887. Traduit par M. Oldenberg dans les *Sacred Books*, t. XXX (1892).

mantras, c'est-à-dire des formules, prières et récitations à employer dans les cérémonies du culte domestique[1]. Comme c'est le cas pour la plupart des *gṛihyasûtras*, ces mantras sont de provenance assez diverse : ils ne sont pas tous pris dans le Veda, ici le Yajus Noir, auquel appartient le Sûtra, et l'idée d'en établir un recueil a dû se présenter d'autant plus naturellement que les officiants auxquels incombait ce culte domestique ne devaient pas toujours présenter les mêmes garanties de savoir professionnel que les prêtres appelés à célébrer les grands sacrifices. Le *Mantrapâṭha* occupe le XXVI[e] praçna du rituel total ; le *Gṛihyasûtra* en est le XXVII[e], et, dans leur état actuel, les deux textes sont évidemment faits l'un en vue de l'autre. Dès lors, comme pour le cas analogue du *Mantrabrâhmaṇa* et du *Gṛihyasûtra* de Gobhila (Sâmaveda), la question se pose de savoir lequel des deux a été rédigé le premier, le recueil liturgique ou le texte rituel ? Et, dans l'un et l'autre cas, la question a été résolue en des sens divers, parfois à l'aide des mêmes arguments. M. Knauer tient pour l'antériorité du recueil liturgique[2] ; c'est aussi l'opinion de M. Winternitz[3]. M. Oldenberg, au contraire, pense pouvoir établir que si, dans certains cas, le texte rituel suppose l'existence du recueil liturgique, il en est d'autres où la relation paraît inverse[4]. Il les estime donc contemporains, et si, sans vouloir trop préciser en une matière si trouble, on [32] entend par là qu'ils ont grandi et vécu ensemble assez longtemps pour avoir pu s'accommoder l'un à l'autre, ce sera peut-être la solution la plus sûre.

Au *Çrautasûtra* d'Âpastamba se rattache le *Trikâṇḍamaṇḍana*, une œuvre dont les manuscrits complets sont très rares et dont

1. *The Mantrapâṭha : or the Prayer Book of the Âpastambins*, edited by M. Winternitz. I. Oxford, Clarendon Press, 1897. — Forme Part VIII de l'*Aryan Series* des *Anecdota Oxonensia*. Dans un II fascicule, M. Winternitz se propose de publier une traduction anglaise et le commentaire de Haradatta.

2. M. Knauer, qui avait défendu cette opinion dans son édition du *Gṛihyasûtra* de Gobhila (Dorpat, 1884), y est revenu dans son article *Vedische Fragen*, du *Festgruss an Roth* (1893), p. 61, où il la complique d'une thèse plus vaste : l'antériorité du rituel domestique sur celui des grands sacrifices. En un certain sens, cette thèse paraît juste : les analogies qu'on trouve ailleurs, parfois jusque dans le détail, à certains rites de ce culte, à ceux du mariage, par exemple, des funérailles, de la puberté, remontent évidemment plus haut que la législation tout hindoue des rites du soma. Mais la thèse devient chimérique, si on prétend la généraliser ; car c'est un fait indubitable que le culte domestique a été fixé beaucoup plus tard que l'autre. L'âge respectif des documents est une donnée qu'on ne saurait écarter.

3. *Mantrapâṭha*, *Introduction*, p. xxxi.

4. Dans *Sacred Books of the East*, XXX (1892), pp. 3 et s.

l'édition est commencée dans la *Bibliotheca Indica*[1]. C'est un de ces remaniements dont il a été question plus haut, dans lesquels l'ancien rituel est résumé et, en même temps, présenté sous une forme plus raffinée et plus littéraire. Bien que l'auteur prétende exposer le *prayoga* « la pratique » du somayâga (I, 1), son œuvre est plutôt théorique ; car il serait difficile d'en tirer une description des rites. Elle est mieux définie dans les colophons où elle est intitulée « *Kârikâs* explicatives des matières traitées dans le Sûtra d'Âpastamba[2] ». Ce sont en effet des « vers techniques » devant établir la vraie doctrine touchant les généralités du sacrifice et certains points de détail jugés sans doute particulièrement importants ou contestables. L'auteur y suit un ordre tout différent de celui du Sûtra ; il ne traite guère, et encore très sommairement, que des rites les plus simples du culte çrauta, l'agnihotra, le pitṛiyajna, l'agnishṭoma ; par contre, conformément à sa promesse (I, 2), il fait une large part aux opinions divergentes d'autres écoles. Il mentionne ainsi un grand nombre d'ouvrages anciens, en partie rares ou complètement inconnus [3], et, de ce chef, son traité, précieux dès maintenant pour l'histoire littéraire, le sera surtout du jour où un heureux hasard aura permis de fixer la date de l'auteur. Jusqu'ici la mention la plus ancienne qu'on ait de lui est celle que M. Bhandarkar a trouvée chez Hemâdri, un écrivain de la seconde moitié du XIIIe siècle[4].

[33] Pour le rituel domestique d'autres écoles, nous avons à mentionner en premier lieu l'édition, par M. Knauer, du *Gṛihyasûtra* des Mânavas[5], une école qui se rattachait à une autre branche du Yajurveda Noir, celle des Maitrâyaṇîyas, et dont le *Çrautasûtra*

1. *Trikâṇḍamaṇḍanam, by Bhâskara Miçra Somayâjî, being an Exposition of the Somayâga Aphorisms of Âpastamba, with an anonymous Commentary entitled Vivaraṇa.* Edited by Mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlaṅkâra. Fasc. I et II, Calcutta, 1898.

2. Le titre de *Trikâṇḍamaṇḍana* « Parure du monde », qui ne paraît ni dans le texte, ni dans les colophons, mais sous lequel le traité est déjà désigné par le commentateur anonyme, est en réalité un surnom de l'auteur, dont le nom complet est Trikâṇḍamaṇḍana Bhâskara Miçra. Il est en outre qualifié de Somayâjîn, « qui sacrifie avec du soma » et de « Hache à broyer le marteau des champions de la discussion ». Du moins d'après le colophon de II, cette dernière qualification se rapporterait plutôt à lui qu'à son père Kumârasvâmin Sûri.

3. Pour ces mentions, voir Bhandarkar, *Report on the search of sanskrit manuscripts*, 1883-84, p. 27 ; et 1884-87, p. 12.

4. Bhandarkar, *Report...*, 1882-84, p. 27.

5. *Das Mânava gṛihya-sûtra, nebst Commentar in kurzer Fassung*, herausgegeben von Dr. Friedrich Knauer. Saint-Pétersbourg, Commissionnaires de l'Acad. Imp. des Sciences, 1897.

aussi est parvenu jusqu'à nous[1]. L'édition du *Gṛihyasûtra* avait été d'abord préparée par M. de Bradke, dont les indianistes n'ont pas oublié le savant mémoire sur ce texte et sur ses rapports avec le Code de Manu[2]. Puis, de plus en plus absorbé par ses études d'ethnologie indo-européenne, M. de Bradke, plusieurs années avant sa mort si cruellement prématurée[3], avait remis ses matériaux encore très imparfaits à M. Knauer, qui les a patiemment complétés en s'entourant de tous les documents accessibles dans les dépôts de manuscrits de l'Inde et de l'Europe (Calcutta, Bombay, Londres, Munich et Strasbourg), et en a finalement tiré le meilleur parti. Il a donné le même soin à toutes les parties de son travail, non seulement au texte, mais aussi au commentaire, qui, malgré un labeur énorme, n'a pas pu être reproduit intégralement, tant il est en mauvais état[4]. Si un reproche peut être adressé à M. Knauer, c'est plutôt celui d'un excès de scrupule. Il ne nous fait grâce d'aucune de ses hypothèses, et on se perd un peu dans tout ce qu'il a accumulé dans son introduction. Peut-être y a-t-il aussi quelque chose de cherché et de subtil dans sa façon d'expliquer et de justifier les particularités orthographiques et jusqu'aux barbarismes de son texte, qu'il a bien fait du reste de conserver [34] quand ils étaient réellement de tradition. Mais c'est là une affaire d'appréciation, qui ne touche en rien à la valeur de cette excellente publication. Deux index (index des mantras et vocabulaire) terminent l'ouvrage : une traduction et des prolégomènes, que M. Knauer se réserve d'ajouter quand il aura publié le *Çrautasûtra*, seront les bienvenus.

A M. Théodore Bloch on doit une excellente analyse du *Gṛihya*

1. Inédit, sauf une portion publiée jadis en fac-similé par Goldstücker (1861) et le *Çrâddhakalpa* publié par Caland dans son *Altindischer Ahnencult*, dont il sera parlé plus loin. M. Knauer en prépare une édition complète.

2. Dans la *Zeitschrift* de la Soc. orientale allemande, t. XXXVI (1882). Cf. *Rev. de l'Hist. des religions*, t. XI (1885), p. 59. — On sait que l'enquête de M. de Bradke sur les rapports d'abord supposés entre le *Mânavadharmaçâstra* (Code de Manu) et le *Mânavasûtra* a abouti à des conclusions plutôt négatives. La question a été reprise depuis à un point de vue un peu différent, mais avec un résultat, en somme, semblable, par M. George Burnham Beaman : *On the Sources of the Dharma-çâstras of Manu and Yâjñavalkya*. Leipzig, 1895.

3. M. de Bradke est mort le 7 mars 1897, dans sa 44ᵉ année.

4. Il eût mérité pourtant de nous arriver mieux transmis, car à travers plusieurs couches de gloses, il paraît remonter, en partie du moins, à Kumârila, le grand docteur mimamsiste du commencement du VIIIᵉ siècle, qui a aussi commenté le *Mânavaçrautasûtra*.

et du *Dharmasûtra* des Vaikhânasas[1], encore une école du Yajurveda Noir (Taittirîya), qui nous a laissé la suite complète de son rituel. D'après une tradition conservée par un commentateur et qu'on n'a pas de raison de tenir pour suspecte, c'est la dernière en date des écoles de ce Veda. Aussi feu Bühler avait-il déjà formulé l'opinion[2] qu'il n'y avait pas à chercher dans ces *Vaikhânasasûtras* l'antique *Vaikhânasaçâstra* que mentionne un des plus anciens auteurs de Sûtras du Yajurveda, Baudhâyana, et que, avant et après lui, d'autres auteurs anciens, Gautama et Vasishṭha[3], mentionnent également sous un autre titre, il est vrai[4], comme le code ou la règle des *vaikhânasas* ou *vânaprasthas*, des ὑλόβιοι ou ermites des bois. Bühler, qui se prononçait *a priori*, avait simplement écarté comme inadmissible la supposition qu'il pourrait y avoir le moindre rapport entre les deux écrits. M. Bloch, lui, soutient la même thèse, après avoir étudié ces Sûtras et avoir constaté qu'ils contiennent réellement un code de cette vie des bois, lequel paraît bien répondre aux indications sommaires des anciens textes et qu'ils attribuent à leur éponyme Vikhanas[5]. [35] Il était donc tenu de donner des preuves et, en effet, il n'y a pas manqué. Il montre que ces textes contiennent beaucoup de choses modernes ou qui, du moins, nous paraissent telles ; qu'ils ont fait des emprunts non seu-

1. *Ueber das Gṛihya und Dharmasûtra der Vaikhânasa*, von Dr. Theodor Bloch. Leipzig, 1896.

2. Dans l'*Introduction* de sa traduction de Manu, *Sacred Books of the East*, t. XXV (1886), pp. XXVII-XXIX.

3. Pour ces auteurs, à commencer par Gautama, qui passe pour le plus ancien de tous et que Bühler fait remonter au moins jusqu'au VIIe siècle avant notre ère, *vaikhânasa* est déjà un nom commun, synonyme de *vânaprâstha*, ὑλόβιος. Or il a dû commencer par être un nom propre ou un dérivé de nom propre. On jugera par là de l'antiquité que Bühler attribuait à ce *Vaikhânasaçâstra*.

4. Sous le titre de *Çrâmaṇaka*, « la (règle) des çramaṇas, des ascètes ».

5. Les commentateurs de Gautama, d'Âpastamba, de Manu donnent la même explication : le code des Vaikhânasas est l'œuvre du muni Vikhanas, disent-ils, sans ajouter un mot de plus (cf. aussi la glose de Çaṃkara sur Çakuntalâ, 26, ed. Boehtlingk, p. 169). Et de fait, *vaikhânasa* qui, à l'inverse des dénominations similaires dans l'Inde et ailleurs, ne se rapporte ni à une pratique, ni à une vertu mystique, ni à une particularité extérieure, de costume par exemple, ne peut guère être qu'un dérivé de *vikhanas* ou de *vikhânas* (on trouve aussi la variante *vikhânasa*), d'un nom propre ; dans le Veda, il est toujours expliqué comme un patronymique. Malheureusement, ce Vikhânas, qui aurait été ainsi l'éponyme et le législateur de l'ancien ascétisme brahmanique, et que Bühler et M. Bloch acceptent si délibérément comme tel, est absolument inconnu ; pas une légende n'est restée, qui nous parle de lui, et, en dehors de notre texte, il ne se trouve que chez ces mêmes commentateurs, tous modernes. Il est évident que ce n'est pas là une traditino générale ni bien ancienne.

lement aux Sûtras des écoles plus anciennes, mais à des auteurs tels que Manu, Yâjñavalkya, Suçruta ; enfin qu'ils mentionnent les planètes dans l'ordre où elles président aux jours de la semaine, ordre que les Hindous n'ont connu que par les Grecs et pas avant le IIIe siècle de notre ère. Il est vrai que des mentions semblables se trouvent aussi dans les très anciens Sûtras de Baudhâyana ; mais là, elles sont sûrement le fait d'interpolations, tandis qu'ici, dans un texte si moderne, elles sont parfaitement à leur place. Et de tout cela, il conclut qu'entre ces Sûtras, qui sont du IIIe siècle après J.-C. au plus tôt, et l'antique code de Vikhanas dont l'existence est attestée par les vieux Sûtras, il n'y a de commun que le nom. Je voudrais être aussi sûr de cette conclusion que paraît l'être M. Bloch. Je n'ai nulle envie de vieillir ces *Vaikhânasasûtras ;* je reconnais qu'ils se distinguent par bien des particularités et, quoiqu'en ceci nous ne soyons pas toujours bons juges, que ces particularités ne sont pas précisément des archaïsmes ; j'admets encore qu'ils sont dans une certaine dépendance des Sûtras qu'une tradition que je n'ai pas à suspecter indique comme leurs aînés ; et ceci, je l'admets surtout parce que cette tradition m'y invite ; car là où cet appui fait défaut, comme pour Manu, Yâjñavalkya, Suçruta, l'argument d'un emprunt, neuf fois sur dix, peut se retourner comme un gant. Mais tout cela admis, il n'en reste pas moins qu'on a affaire ici à un Sûtra comme un autre, appartenant à une école authentique. M. Bloch reconnaît lui-même que ce *Gṛihya* et ce *Dharmasûtra* paraissent faire suite légitimement à leur *Çrautasûtra* et que, sous ce rapport du moins, ils ne sont pas sur une autre ligne que les textes congénères qui nous sont arrivés encadrés de la même façon. Malgré tout ce que leur Vikhanas a de suspect, ils ne sont pas plus apocryphes pour cela que ne le sont, par exemple, ceux des Mânavas pour se réclamer de Manu. Dès lors je ne vois pas pourquoi cette mention des planètes (car c'est là, avec la tradition sur le rang de l'école, la seule donnée positive), qui est une [36] interpolation chez Baudhâyana, n'en serait pas aussi une ici, ni pourquoi il me faudrait admettre un intervalle de près d'un millier d'années — car M. Bloch accepte, je pense, les évaluations chronologiques de Bühler — entre ces textes et ceux de ce même Baudhâyana, et, séparés par un intervalle plus grand encore, deux *Vaikhânasasûtras*, tous deux l'œuvre de Vikhanas, qui n'auraient eu rien de commun l'un avec l'autre, bien que traitant de la même matière, et en traitant probablement de la même façon. Car l'obser-

vation de M. Bloch que notre texte ne donne en somme, sur l'organisation de cette vie des bois, rien que nous ne sachions par ailleurs, peut encore s'exprimer de la façon inverse : tout ce que nous savons par ailleurs de cette organisation est, en somme, conforme à notre texte. Si donc on ne veut pas avoir deux poids et deux mesures, le cas de notre Sûtra revient simplement à ceci : un écrit qu'on a de bonnes raisons de croire plus récent est mentionné dans d'autres écrits qu'on a de non moins bonnes raisons de croire plus anciens. Et dès lors il n'a plus de quoi surprendre ; il se réduit, au contraire, à un fait d'occurrence commune. Fabius Pictor et Cicéron se citant réciproquement, n'est-ce pas en effet le pain quotidien dans cette littérature, dont les textes sont restés longtemps à l'état flottant, au point que les additions qu'ils ont reçues, les emprunts qu'ils se sont faits entre eux méritent à peine le nom d'interpolations ? Mais la solution est peut-être encore plus simple. Il n'est pas prouvé du tout que par ce *Vaikhânasaçâstra*, ou *Vaikhânasasûtra*, ou *Çrâmaṇaka* de Gautama, de Baudhâyana, de Vasishṭha et de Manu, il faille entendre un écrit défini, et que ce ne soient pas plutôt des expressions générales pour désigner « les observances ayant cours parmi les anachorètes ». Ce seraient les commentateurs qui en auraient fait un code proprement dit et l'œuvre de Vikhanas, par laquelle, à n'en pas douter dans ce cas, ils entendaient le présent *Dharmasûtra*. Il resterait à expliquer comment il se fait que ce code, ici, est mis dans la bouche de Vikhanas, un inconnu, et se trouve englobé en outre dans un corps complet de prescriptions rituelles rédigé, selon la tradition, par un *vaikhânasâcârya* « un maître anachorète », c'est-à-dire par un personnage qui, à prendre son titre au sens ordinaire, n'était pas précisément qualifié pour cela, puisqu'il n'avait plus affaire de la plupart des rites que son traité enjoint. Je crois qu'ici M. Bloch a été sur une bonne piste, qu'il a peut-être trop vite abandonnée, en notant le caractère vishnouite très prononcé de ces Sûtras et en rappelant à ce propos la secte vishnouite des Vaikhânasas. Sans doute il ne faudrait pas faire de ces textes un livre sectaire ; ils prescrivent avant tout les rites orthodoxes et, sous ce rapport, l'objection de Bühler était parfaitement justifiée [1] ; mais un [37] rapport moins étroit paraît tout de même possible et expliquerait bien

1. Cette objection communiquée à M. Bloch se fondait sur l'aversion de toutes les sectes vishnouites pour les rites sanglants.

des choses. Les religions de Vishṇu et de Çiva ont certainement déterminé une recrudescence de l'ascétisme contemplatif et, d'autre part, ce n'est peut-être pas par un pur effet du hasard que la seule rencontre, en dehors de notre texte et des gloses des commentateurs, de Vikhanas comme nom propre, se trouve dans le Bhâgavata-Purâṇa, où il désigne Brahmâ. Il serait intéressant de savoir si ce nom reparaît dans le *Çrautasûtra* et si celui-ci est au même degré pénétré de la dévotion à Nârâyaṇa. — Je me suis arrêté longuement à ce mémoire de M. Bloch, qui ne compte pas cinquante pages, parce que je n'avais que le choix, ou de ne rien dire de la question qu'il soulève, ou d'entrer dans quelque détail. Il me faudra être bref sur les travaux suivants.

Dans une thèse présentée à l'Université John Hopkins de Baltimore en 1890, mais publiée seulement en 1899, M. W. Fay a examiné les mantras (formules et prières) employés dans les gṛihyasûtras [1], d'abord quant à leur provenance qui, assez fréquemment, n'est pas le Veda auquel le Sûtra appartient ; ensuite quant à leur rapport plus ou moins naturel avec le rite pour lequel on les emploie. Pour ceux du Ṛigveda notamment, il a dressé de longues listes, les divisant par groupes, selon que ce rapport du sens et de l'usage est spécial, clair et précis, ou seulement général et vague, ou bien purement verbal et insignifiant. Il constate que presque tous les mantras spécialement applicables sont pris du Xe livre, qui, en partie du moins, paraît avoir été formé en effet en vue du rituel domestique.

M. Dhruva a signalé, d'après un vieux manuscrit, cinq chapitres du Ier livre du *Gṛihyasûtra* de Pâraskara (Yajurveda Blanc), qui n'ont pas été reproduits dans l'édition de Stenzler ni dans la traduction de M. Oldenberg [2], à savoir : deux chapitres entre I, 12 et 13, et trois chapitres entre I, 16 et 17. S'il avait pu consulter l'édition de Stenzler, il aurait vu que celui-ci les a supprimés à dessein, ainsi que beaucoup [38] d'autres additions, parce qu'ils étaient condamnés par les commentateurs et aussi par l'ensemble de son appareil critique [3]. Les deux chapitres entre I, 12 et 13 ont été

1. *The Ṛig-Veda Mantras in the Gṛihya Sûtras*, by Edwin W. Fay. Roanoke, VA., 1899.

2. H. H. Dhruva, *The Pâraskara Gṛihya Sûtras and the Sacred Books of the East*, vol. XXIX, dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XIX (1895), p. 24. — L'édition de Stenzler (avec traduction allemande) est de 1876. La traduction d'Oldenberg, dans les *Sacred Books*, est de 1886.

3. Voir ses notes, pp. 51 et 52 de l'édition. Entre I, 16 et 17, Stenzler ne parle que de deux chapitres supprimés.

publiés dans une dissertation de Speijer[1]. Si Stenzler n'eût pas mieux fait de les donner du moins en appendice est une autre question. — M. Jolly a décrit la façon dont se célèbre actuellement dans les diverses contrées de l'Inde l'antique *upanayana*, « l'introduction » de l'adolescent auprès du maître et son admission dans la communauté par la remise de la ceinture et du cordon sacré[2]. La désuétude a porté sur l'apprentissage brahmanique, le côté social de la fête a survécu. — M. Simpson, dans une conférence maçonnique, a essayé de pénétrer dans le symbolisme de cette même cérémonie[3]. Il confond un peu la ceinture et le cordon ; il y voit un symbole de régénération et de vie, par conséquent aussi de mort et, par ce dernier côté, il le rattache au lacet de Varuṇa et de Yama ; il en rapproche en outre d'autres usages similaires où figurent des cordons, des liens, des ceintures, des baudriers, y compris la jarretière. La collection est intéressante et, au fond de ces rapprochements, il y a une idée juste : que le cordon et la ceinture brahmaniques sont plus vieux que les explications qu'en donnent les brahmanes. On finit même par savoir gré à M. Simpson d'une certaine réserve, quand on passe aux observations insensées dont le docteur Wynn-Westcott et d'autres frères maçons ont fait suivre sa communication.

La *Saṃskâraratnamâlâ*, aussi appelée *Gopînâthabhaṭṭî*, du nom de son auteur Gopînâtha Bhaṭṭa Oka, est un des premiers ouvrages commencés dans la *Chowkhambâ Sanskrit Series*[4], un nouveau recueil périodique fondé à Bénarès, sur le modèle du *Paṇḍit* et de la *Vizianagram Sanskrit Series*, pour la publication d'ouvrages rares et importants, et alimenté, comme ses aînés, par les professeurs du *Sanskrit College*. L'ouvrage, qui doit être de dimensions considérables, à en juger par la partie publiée (200 p., dont 190 de généralités préliminaires), est une [39] *paddhati*, c'est-à-dire une exposition complète d'une discipline, sous la forme d'un commentaire d'un traité faisant autorité. La discipline, ici, est celle des rites domestiques, que Gopînâtha expose en prenant pour

1. *Ibidem*, p. 51.
2. Julius Joly, *Ueber die indische Jünglingsweihe ;* dans *Jahrbuch der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin*, 1896.
3. W. Simpson, *Brahminical Initiation. « The Noose Symbol »*. Reprinted from *Ars quatuor Coronatorum*. Margate, 1890-1892.
4. *Sanskar Ratna Mala by Shri Gopee Nath Bhatt Oak*, edited and revised by Rama Krishna Shastri, fasc. I et II. Bénarès, 1898.

base son Sûtra héréditaire, celui des Hiraṇyakeçins, du Yajurveda Noir (Taittirîya). Les autorités immédiates sont, outre le Sûtra, les commentaires de Mâtṛidatta, de Mahâdeva et de Maheça ; mais il puise en outre de tous côtés, donnant de nombreux extraits d'autres Sûtras, de commentaires, de traités rituels, de Purâṇas, auxquels il mêle sa propre prose et ses propres *kârikâs*. C'est dans de pareils ouvrages, qui tiennent lieu d'une bibliothèque, que les brahmanes étudient d'ordinaire leurs vieilles disciplines. Celui-ci, par exemple, qui ne remonte probablement pas au delà du milieu du XVII[e] siècle, est l'autorité qui, tempérée par l'usage, fait loi parmi les Yajurvedins des pays mahrattes. Aussi, concurremment avec cette édition de Bénarès, s'en prépare-t-il une autre à Poona, dans l'*Ânandâçrama Series*.

J'ai réservé pour la fin de cette revue des travaux sur le rituel domestique les belles monographies de M. Caland sur le culte des ancêtres et sur les rites de la mort et des funérailles[1]. Elles reposent sur le dépouillement complet et sur une pénétrante interprétation de tous les documents accessibles, tant publiés qu'inédits, afférents à la matière dans l'un et l'autre rituel, *çrauta* et *gṛihya ;* car, ainsi qu'il a été dit plus haut, les usages et cérémonies qu'elles décrivent sont répartis entre les deux. Avec l'étude comparative que l'auteur avait déjà consacrée à ces rites chez les différents peuples indo-européens[2], avec les textes qu'il a édités dans l'intervalle et les publications de moindre étendue dont on trouvera l'énumération en note[3], elles forment un admirable ensemble de travaux

1. Dr. W. Caland, *Altindischer Ahnencult. Das Çrâddha nach den verschiedenen Schulen, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*. Leiden, 1893. — *Die altindischen Todten-und Bestattuntgsgebräuche, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestestellt*, dans les *Verhandelingen* de l'Académie d'Amsterdam, section des lettres, I, n° 6. Amsterdam, 1896.

2. Cf. *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXVII (1893), p. 281.

3. *Das Gautamaçrâddhakalpa, ein Beitrag zur Geschichte und Literatur der Sâmavedaschulen ;* dans *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië*, 6[e] *Volgrecks, deel* I, 1894. C'est un débris probablement très altéré de l'ancien *Çrautasûtra* de Gautama, traitant des offrandes aux ancêtres. — *The Pitṛimedhasûtras of Baudhâyana, Hiraṇyakeçin, Gautama, edited with critical notes and Index of Words ;* dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, t. X, n° 3, 1896. Ce sont des textes relatifs à l'offrande aux mânes : le premier est un supplément au *Gṛihyasûtra* de Baudhâyana ; le deuxième fait partie du grand *Çrautasûtra* des Hiraṇyakeçins ; le troisième est probablement un autre débris des *Gautamasûtras*. — A ces éditions de textes il faut ajouter d'intéressantes notes exégétiques et critiques sur les écrits rituels, publiées dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. VIII (1894), pp. 288 et 367, et dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, t. LI (1897), p. 128 et LII (1898), p. 425. —

[40] méthodiquement conduits et poursuivis avec une rare persévérance. Je ne les analyserai pas ; rien que pour enregistrer ce qu'elles apportent de neuf, il me faudrait plus de place qu'il ne m'en reste pour la fin de cet article. La plus récente, celle sur les funérailles, a déjà été l'objet, ici même, d'un compte rendu de M. Finot, auquel il suffit de renvoyer[1]. Quant à la plus ancienne, celle qui traite du culte des ancêtres et des mânes, je dirai simplement qu'elle n'est pas moins riche en informations neuves, non seulement pour l'histoire des rites, mais aussi pour l'histoire littéraire : près d'un tiers du volume consiste en documents inédits[2]. Mais je ne veux pas quitter M. Caland sans du moins signaler de lui un dernier travail qui, rédigé en une langue moins connue que l'allemand ou l'anglais, risque de ne pas recevoir toute l'attention qu'il mérite, j'entends son beau mémoire sur l'orientation rituelle et sur le *pradakshiṇa*[3]. Rien de plus ingénieux et, en même temps, de plus prudent, de plus circonspect et de mieux documenté que cette discussion où M. Caland ramène à un petit nombre de notions fondamentales (l'orient séjour des dieux ; le dualisme des rites, qui se font en sens inverse selon qu'ils s'adressent aux dieux ou aux puissances mauvaises et, ce qui, à l'origine du moins, revenait au même, aux mânes : à droite, avec le bras, la main, le genou droits pour les uns ; à gauche, avec le bras, la main, le genou gauches pour les autres) des usages religieux, magiques et même profanes diversifiés à l'infini. Ces usages, il les examine d'abord chez les Hindous, ce qui lui donne l'occasion de préciser et de résoudre toute une série de petits problèmes : pourquoi le nord, [41] seul de tous les points cardinaux, n'est-il pas dénommé d'après l'orientation et n'est-il jamais appelé « la gauche » ? — Parce que la gauche est sinistre et que le nord est, lui aussi, une région sacrée[4]. Pourquoi le séjour des Mânes est-il au sud ou au sud-est, et non à l'opposé de

Ajouter aussi : *Von der Wiedergeburt Totgesagter ;* dans *Der Urquell.*, t. II, fasc. 9 (1898). M. Caland y signale, d'après Plutarque, *Quaest. Rom.*, V, un curieux parallèle grec de l'usage hindou de soumettre à une sorte de renaissance symbolique une personne qu'on avait crue morte et pour laquelle les rites funéraires avaient été accomplis *in absentia.* Cf. *Todten-und Bestattungsgebräuche*, p. 28.

1. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXXV (1897), p. 216.

2. Et même reconstitués, c'est-à-dire reproduits non d'après un manuscrit, mais à l'aide de citations éparses dans d'autres ouvrages. Il y a là de vrais tours de force.

3. *Een indogermaansch Lustratie-gebruik*, dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie d'Amsterdam, section des lettres, IVe série, t. II (1898), p. 275.

4. Sans doute parce qu'il est le pays d'en haut, d'où descendent les eaux et qui touche au ciel.

celui des dieux, à l'ouest ou sud-ouest? — C'est que les Mânes ont cessé d'être des puissances absolument malfaisantes et se sont en quelque sorte rapprochés des dieux. Pourquoi, dans les rites qui s'adressent aux dieux, le cordon sacré se porte-t-il passé sur l'épaule gauche et sous l'aisselle droite, et passé inversement dans les rites funèbres? — Parce que le cordon n'est que le substitut, la figure du vêtement, qui se portait ainsi à l'origine, afin de laisser libre le bras droit pour l'offrande aux dieux, le bras gauche pour l'offrande aux Mânes [1]. Les mêmes idées ont déterminé et réglé le symbolisme des marches, des demi-tours, des évolutions circulaires à droite et à gauche qui accompagnent les rites [2], y compris la plus célèbre de ces évolutions, le *pradakshiṇa,* qui consiste à tourner autour d'un objet ou d'une personne par le flanc droit, et qui a reçu dans l'usage des applications si variées, comme charme, comme lustration, comme acte de bénédiction et de bon augure, d'hommage ou de simple respect. M. Caland ne nie pas du reste que, pour le *pradakshiṇa* et pour son contraire, le *prasavya*, le symbolisme solaire n'ait pu s'ajouter parfois au symbolisme rituel. Le mémoire se termine par une revue très complète de ces mêmes usages chez les divers peuples indo-européens, où ils se retrouvent parfois avec d'étonnantes conformités dans le détail et jusque dans les exceptions.

Il ne me reste plus, pour en finir avec cette branche de l'ancienne littérature, qu'à mentionner quelques publications relatives au *dharma*, le droit coutumier. Il a déjà été observé plus haut que les *dharmasûtras* ont été particulièrement exposés à être remaniés. Depuis l'ancien type, [42] représenté, par exemple, par Âpastamba, jusqu'aux *dharmaçâstras* proprement dits, tels que ceux de Manu, de Yâjñavalkya, de Nârada, il y a toute une série d'intermédiaires, entre lesquels il est souvent difficile de tracer des lignes de démarcation précises. Un de ces textes ambigus, le petit traité en vers attribué à Parâçara (*Parâçarasmṛiti*), a été commenté par Mâdhava Âcârya, le grand commentateur du XIVe siècle [3].

1. Pour cette explication, M. Caland s'est rencontré avec l'auteur de *The Orion*, M. Bal Gangâdhar Tilak, qui a aussi vu que le cordon était à l'origine le vêtement, mais qui n'a pas su se dégager de considérations d'ordre mystique. Cf. *The Orion*, p. 146.

2. Les indianistes liront avec profit la discussion très serrée des nombreuses locutions, souvent énigmatiques dans leur concision et parfois contradictoires en apparence, par lesquelles ces divers mouvements sont désignés dans le rituel d'abord et ensuite dans la langue en général.

3. Sur Mâdhava Âcârya, ses œuvres et ses collaborateurs, on peut consulter la notice

Le texte se compose de 592 distiques [1] et, des trois sections qui constituent un *dharmaçâstra*, il n'en traite que deux : l'*âcâra*, la coutume religieuse, et le *prâyaçcitta*, les règles de la pénitence. Mâdhava y a ajouté la Troisième section, le *vyavahâra*, la jurisprudence, et en a fait ainsi un code volumineux et à peu près complet, le *Parâçara-Mâdhava*, dont l'édition, sauf la fin des Index, est maintenant achevée dans la *Bibliotheca Indica* [2]. D'autres textes de ce genre, apocryphes ou du moins très remaniés, les divers *dharmaçâstras* attribués à Hârîta, on a retrouvé récemment la source probable, un ancien *Hârîta Dharmasûtra* [3], qui se rattache sans doute au Yajurveda Noir (Maitrâyaṇîya), et dont M. Jolly a donné un premier aperçu au Congrès des orientalistes de Genève [4]. M. Jolly, qui s'était déjà fructueusement occupé de ces textes de Hârîta [5], ne nous dit pas si le Sûtra nouvellement découvert contient, lui aussi, la mention de procédures écrites, de temples, d'idoles domestiques, du signe de la Balance [6]. Miss Ridding a relevé les variantes qu'un manuscrit népalais de la *Nâradasmṛiti* présente avec l'édition (1885) et la dernière traduction de M. Jolly (1889) [7]. M. Willy Foy a traité du pouvoir royal d'après [43] les Dharmasûtras et les codes les plus anciens, de la nature de ce pouvoir et de ses limites, des fonctions du roi comme législateur, juge et justicier, de ses revenus, des officiers qu'il entretient à son service [8]. L'énorme compilation de Hemâdri (XIII[e] siècle) sur les observances et coutumes religieuses, a été enfin achevée

très complète de M. Kurt Klemm : *Mâdhava, sein Lehrer und seine Werke*, dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 41. — Pour sa biographie légendaire, cf. *Ind. Antiquary*, XXVII (1898), p. 247.

1. C'est le chiffre indiqué dans le texte et dans le commentaire ; mais en faisant le compte, on n'en trouve que 573.

2. *Parâçara Smṛiti* (*Parâçara Mâdhava*), *with the Gloss of Mâdhavâcârya*. Edited with notes by Mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlaṅkâra. Vol. I-III, fasc. 1-5. Calcutta, 1888-1897. — Je n'ai pas vu une autre édition qui se publie, depuis 1893, à Bombay, par le Paṇḍit Islâmapurkar.

3. Bühler, dans *Wiener Zeitschrift*, VIII (1894), p. 28.

4. *Ueber das Hârîtasûtra*, von Julius Jolly ; dans les *Actes* du Congrès (1894), II, p. 119.

5. Cf. *Rev. de l'Hist. d. Relig.*, t. XXVII (1893), p. 284.

6. Cf. son mémoire : *Der Vyavahârâdhyâya aus Hârîta's Dharmaçâstra* ; dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière, I Classe, t. XVIII, II (1889).

7. *A MS. of the Nârada Smṛiti*, by C. Mary Ridding ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 41.

8. *Die kœnigliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern, den Dhasmasûtren und älteren Dharmaçâstren*, von Dr. Willy Foy. Leipzig, 1895. — Cf. Julius Jolly, *Rechthistorisches aus der Râjataraṅgiṇî*, dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 84.

dans la *Bibliotheca Indica*[1], avec la deuxième et dernière partie du *Pariçeshakhaṇḍa* ou section supplémentaire, qui contient le *Kâlanirṇaya* ou le comput, la détermination du temps propre à chaque cérémonie. Un traité semblable, qui forme le supplément du commentaire précédemment mentionné de Mâdhava sur la *Parâçarasmṛiti*, le *Kâlamâdhava*, avait déjà été publié dans la même collection (1888), et voici qu'on vient d'y commencer l'édition d'un troisième, intitulé *Kâlaviveka*[2]. Par un mot du titre, on voit que ce *Kâlaviveka* fait partie d'un *Dharmaratna :* il s'agit donc probablement d'une portion du grand traité de Jîmûtavâhana. Mais pourquoi l'éditeur, qui a écrit pours on texte un commentaire assez étendu, n'a-t-il pas daigné nous le dire en ajoutant le nom de son *granthakṛit ?*

Enfin tout l'ensemble de cette littérature a été résumé pour le *Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde*, la grande et, hélas ! une des dernières entreprises de Bühler, par MM. Jolly et Hillebrandt. M. Jolly a traité le droit et la coutume[3], qu'il expose en les suivant à travers les couches successives des documents, depuis les informations éparses dans le Veda, jusqu'aux enquêtes administratives contemporaines, en passant par les Sûtras, les Dharmaçâstras, les textes épiques, les commentaires, les Dharmanibandhas ou sommes juridiques et coutumières des temps plus récents, enfin, pour la Birmanie, par les codes d'origine bouddhique. M. Hillebrandt s'est chargé du rituel[4], dont
[44] il résume la préhistoire d'après les indications fournies par les textes védiques, mais qu'il expose surtout d'après les Sûtras, en accordant toutefois une attention particulière au côté magique des rites et aux superstitions populaires[5].

De même que le rituel et le droit, la spéculation, chez les Hindous, se rattache au Veda ; mais elle s'y rattache par un lien moins étroit. A vrai dire, ce lien n'est organique que pour deux de leurs

1. *Caturvargacintâmaṇi* by Hemâdri ; edited by Paṇḍit Yajñeçvara Smṛitiratna and Paṇḍit Kâmâkhyâ Nâth Tarkavâgîça. Vol. III, Part II. *Pariçeshakhaṇḍa*. Calcutta, 1887-1895.

2. *The Kâlaviveka*, edited by Paṇḍit Madhusûdana Smṛitiratna, fasc. 1-3. Calcutta, 1887-1898.

3. *Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur)*, von Julius Jolly. Forme vol. II, 4, du *Grundriss*. Strasbourg, 1896.

4. *Ritual Litteratur, Vedische Opfer und Zauber*, von Alfred Hillebrandt. Forme vol. III, 2 du *Grundriss*. Strasbourg, 1897.

5. Cf. du même : *Die Beziehungen des Brahmanismus zur indischen Volksreligion;* dans *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 1894-95, I, n° 4.

systèmes, la Mîmâṃsâ et le Vedânta, dont l'une est basée sur le *karmakâṇḍa*, la portion pratique du Veda (Mantras et Brâhmaṇas) et dont l'autre est le développement du *jnânakâṇḍa*, de la portion spéculative (Upanishads). Strictement, ils constituent à eux deux l'orthodoxie brahmanique, dont ils représentent la double face : le formalisme d'une part, le libre élan de la pensée de l'autre. Ce sont deux frères, ennemis depuis le berceau, mais dont la rupture n'a jamais été complète. Pour les mimamsistes, l'idéalisme du Vedânta est un bouddhisme déguisé ; pour les védantistes, le ritualisme de la Mîmâṃsâ est une doctrine athée. Et pourtant la tradition ne les a jamais séparés ; elle a compris les deux systèmes sous une dénomination commune, première et deuxième Mîmâṃsâ, comme se complétant réciproquement ; une fois même la confusion est allée si loin que le texte fondamental de l'une a été attribué au fondateur de l'autre [1].

Pour la première Mîmâṃsâ ou Mîmâṃsâ proprement dite, le système ritualiste de Jaimini, les publications ont été peu nombreuses. L'édition, dans la *Bibliotheca Indica*, des Sûtras fondamentaux de l'école, avec le commentaire de Çabara Svâmin, n'a pas avancé d'un pas depuis le dernier Bulletin [2] : on nous doit toujours encore le titre et la *bhûmikâ* ou préface, qui, dans l'Inde comme chez nous, s'écrit d'ordinaire à la fin. Il est probable que nous les attendrons encore, quand déjà sera achevée une autre édition de ces Sûtras, qui se publie dans le *Paṇḍit* de Bénarès, [45] depuis avril 1895 [3], et contient, outre le texte des Sûtras, le commentaire de Çitikaṇṭha Bhaṭṭa, intitulé *Subodhinî*. Le *Tantravârtika* de Kumârila Bhaṭṭa reste également en détresse dans le *Benares Sanskrit Series* [4]. Par contre la première partie des gloses du grand polémiste, le *Çlokavârtika*, ainsi appelé parce qu'il est entièrement rédigé en vers, a été commencé dans la *Chowkhambâ Sanskrit Series* [5], avec le commentaire de Pârthasârathi Miçra, antérieur à Mâdhavâcârya, qui le cite [6]. Espérons que la nouvelle entreprise aura

1. Cf. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXVII (1893), p. 267.

2. Cf. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXVII (1893), p. 270, où l'on trouvera aussi une caractérisation un peu plus complète de la Mîmâṃsâ. Le supplément des Jaiminisûtras, le *Saṃkarshakâṇḍa*, mentionné *ibidem*, comme commencé, a été achevé dans le vol. XVI (1894), du *Paṇḍit*.

3. Édité par Nityânandapanta. Dans le numéro d'avril 1899, la publication a atteint XI, 2, 18.

4. Cf. *Rev. de l'Hist. d. Relig.*, t. XXVII (1893), p. 270.

5. Cf. plus haut, p. 19.

6. *The Mîmâṃsâçlokavârtika of Kumârila Bhaṭṭa, with the commentary called Nyayarat-*

meilleure fortune que d'autres semblables qui ont été tentées depuis quelque temps dans l'Inde et que, au bout de quelques années, elle ne disparaîtra pas en laissant sur les rayons de nos bibliothèques des paquets de fascicules dépareillés. — Une édition commode (et beaucoup moins chère que celle de Goldstücker-Eggeling) de la *Jaiminîyanyâyamâlâ*, une sorte de sommaire analytique des Jaiminisûtras par Mâdhavâcârya, avec le commentaire (*Vistara*) du même et le texte des Sûtras, a été publié dans l'*Ânandâçrama Sanskrit Series* de Poona [1]. — Un autre traité mimamsiste plus ancien, qu'on ne connaissait que par le commentaire (*Nyâyakaṇikâ*) qu'en a fait Vâcaspati Miçra, le *Vidhiviveka*, composé, dit-on, par Maṇḍana Miçra (Sureçvara), avant sa conversion au Védantisme par Çaṃkara, a été retrouvé à Purî, en Orissa [2].

Beaucoup plus nombreuses sont les publications relatives au Vedânta, qui, de temps immémorial, est la vraie philosophie de l'Inde. De quelque doctrine particulière qu'un Hindou se réclame, c'est le Vedânta qui lui [46] fournit les lieux communs de sa pensée. Plus que tout autre système, celui-ci a du reste été mêlé aux mouvements religieux de l'hindouisme, si bien que la plupart de ses champions qui ont laissé un nom, Çaṃkara, Madhva, Râmânuja, Râmânanda, Caitanya, Vallabha, d'autres encore, ont été en quelque sorte des apôtres à double face, des maîtres du Vedânta, interprètes de la philosophie des Upanishads et, en cette qualité, ils ont place ici, et des chefs de sectes, de sectes vishnouites surtout, rôle dans lequel nous les retrouverons plus tard. Aussi la production des presses indigènes, activée par l'esprit d'association qui pénètre de plus en plus dans les milieux hindous, commence-t-elle à prendre sur ce domaine des proportions vraiment inquiétantes : peu de traités originaux, mais des commentaires et des gloses sans fin, au deuxième, au troisième, au quatrième degré et au delà, de quoi lasser la bonne volonté la plus robuste. Au point de vue de

nâkara by Pârtha Sârathi Miçra, edited by Râma Çâstrî Tailanga, fasc. 1-5, Bénarès, 1898-1899.

1. *Jaiminîyanyâyamâlâ, c'est-à-dire guirlande des topiques discutés dans la Mîmâṃsâ, par le ministre du roi Bukka, Mâdhavâcârya, avec le commentaire par lui composé intitulé Vistara et les Sûtras de Jaimini ;* éditée par Çivadattaçarman, professeur du Collège sanskrit de Jaypur. Poona, 1892. — Le pendant de ce traité, la *Vyâsâdhikaraṇamâlâ*, composée par Bhâratî Tîrtha, le maître de Mâdhavâcârya pour les Vedântasûtras, mais à laquelle Mâdhava n'a pas ajouté de *Vistara*, a été éditée par le même paṇḍit dans la même collection. Elle avait déjà été publiée à la suite des Sûtras, dans l'édition, maintenant introuvable, de la *Bibliotheca Indica*.

2. *Journ. Roy. As. Soc. Bengal*, 1896. *Proceedings*, p. 131.

la doctrine, la plupart de ces écrits hérissés de scolastique sont lettre close pour nous ; ils ne nous intéressent guère que par ce qu'ils fournissent de données à l'histoire littéraire ou, plutôt, à la chronologie de cette histoire, et il faut être particulièrement reconnaissant aux éditeurs indigènes, quand ils veulent bien nous donner le dépouillement des sources de leur auteur, soit sous la forme d'index, soit dans leurs *bhûmikâs* ou préfaces. Je vais les passer rapidement en revue, ceux du moins dont j'ai eu connaissance, en les classant autant que possible suivant les trois grandes divisions du Vedânta : l'*Advaita* ou monisme de Çaṃkara, qui nie la réalité du contingent et qui a fini par prévaloir dans l'école ; le *Dvaita* ou dualisme, qui admet la réalité des choses finies à côté de l'absolu ; le *Viçishṭâdvaita* ou monisme qualifié, qui s'efforce de concilier les deux opinions extrêmes.

M. Thibaut a achevé sa belle traduction des *Vedântasûtras* et du commentaire de Çaṃkara, auquel il oppose toutefois comme correctif les interprétations d'une tradition rivale [1]. Il montre très bien que la doctrine [47] de ce commentaire n'est pas toujours celle des Sûtras, de même que ces derniers ne répondent pas toujours exactement à ce qu'on trouve dans les Upanishads. — A ce commentaire se rattache le *Vedântakalpataru*, composé à Nâsik, au XIIIe siècle, par Amalânanda, sous les rois Yâdavas de Devagiri Kṛishṇarâja et Mâdhava. C'est un commentaire sur la *Bhâmatî* de Vâcaspati Miçra (XIIe siècle), qui est elle-même un commentaire du commentaire de Çaṃkara sur les Sûtras. A son tour le *Vedântakalpataru* a été commenté au XVIIe siècle par Appayadîkshita, dans le *Vedântakalpataruparimala*, et c'est avec ce commentaire qu'il a été édité dans le *Vizianagram Sanskrit Series* [2]. — Dans la même collection a été publié le *Vivaraṇaprameyasaṃ-*

1. *The Vedânta-Sûtras, with the commentary of Çaṅkarâcârya ;* translated by George Thibaut, Part II. Oxford, 1896, forme le t. XXXVIII des *Sacred Books of the East.* L Ier vol. est de 1890. Cf. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXVII (1893), p. 264. — Sur l'époque de Çaṃkara (fin du VIIIe et commencement du IXe siècle) et celle de Kumârila le grand mimamsiste (milieu du VIIIe siècle), voir les mémoires de M. K. B. Pathak, *Dharmakîrti and Çaṅkarâcârya*, dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, t. XVIII (1891), p. 88. — *Bhartṛihari and Kumârila ; ibidem* (1892), p. 213. — *Was Bhartṛihari a Buddhist ? ibidem* (1894), p. 341. — On trouvera de curieuses légendes sur les polémiques de Çaṃkara et d'un docteur plus récent, Udayanâcârya, avec les bouddhistes, dans *Journ. Buddhist Text Society of India*, t. IV (1896), p. 20.

2. *The Vedântakalpataru of Amalânanda*, edited by Râmaçâstri Tailanga. Bénarès, 1895-1897. — *The Vedântakalpataruparimala of Appayadîkshita*, edited by Râmaçâstri Tailanga. Bénarès, 1895-1898, forment les t. XI et XII du *Series*.

graha[1], une exposition polémique du Vedânta, composée par Mâdhavâcârya en collaboration avec son maître Bhâratîtîrtha, par conséquent avant 1337 A. D., et antérieurement à son *Sarvadarçanasamgraha*. — Le colonel Jacob, un vétéran sur ce domaine, a publié la première bonne édition du *Vedântasâra* de Sadânanda, un manuel qui suit en somme la doctrine de Çaṃkara et dont l'éditeur avait déjà donné une excellente traduction, plusieurs fois imprimée[2]. — Ce Sadânanda est probablement le même que le yati cachemirien çivaïte de ce nom, disciple de Brahmânanda Sarasvatî et auteur, probablement dans la deuxième moitié du xve siècle, de l'*Advaitabrahmasiddhi*, une exposition polémique du Vedânta, dont l'édition est maintenant achevée dans la *Bibliotheca Indica*[3]. De part et d'autre la doctrine est la même, et Nṛisiṃhasarasvatî, qui a commenté le *Vedântasâra*, est aussi l'auteur d'un *Vedântaḍinḍima*, « le tambour du Vedânta », un petit traité en 91 distiques, qui est comme un supplément de l'*Advaitabrahmasiddhi*, à la suite de laquelle il est imprimé dans la présente édition. — Brahmânanda Sarasvatî, le maître de ce Sadânanda Yati, à son tour a commenté les traités de Madhusûdana Sarasvatî, entre autres l'*Advaitasiddhi*, de même titre et de même objet que l'*Advaitabrahmasiddhi* de Sadânanda, [48] dont elle diffère nettement quant au reste. Cette *Advaitasiddhi*, ainsi qu'un autre ouvrage de Madhusûdana Sarasvatî, le *Siddhântabindu*, qui est un commentaire sur la *Daçaçlokî* de Çaṃkara, a été publiée à Kumbakonam (district de Tanjore, sur la basse Kaverî, un centre de culture brahmanique), dans une collection intitulée *Advaitamañjari*, « bouquet de (fleurs de) l'Advaita » et, ainsi que l'indique ce titre, uniquement réservée à la publication d'ouvrages de cette branche du Vedânta. L'un et l'autre traité est accompagné du commentaire de Brahmânanda Sarasvatî[4]. Pendant deux années,

1. *The Vivaraṇaprameyasaṅgraha* of (Mâdhavâcârya) Vidyâraṇya, edited by Râmaçâstri Tailanga. Bénarès, 1893, forme le t. V du *Series*.

2. *The Vedântasâra of Sadânanda, together with the commentaries of Nṛisiṃha Sarasvatî and Kâmatîrtha.* Edited with Notes and Indices by Colonel G. A. Jacob. Bénarès, 1894.

3. *Advaitabrahmasiddhi by Kâçmîraka Sadânanda Yati*, edited with critical notes by Paṇḍit Vâmana Çâstri Upâdhyâya. Calcutta, 1890.

4. *Advaitasiddhi de Madhusûdana Sarasvatî, disciple de Viçveçvara Sarasvatî*, éditée par le mahâmahopâdhyâya Hariharaçâstrin. Kumbhaghoṇa, 1892-1893. — *Laghucandrikâ, un commentaire de l'Advaitasiddhi, par Brahmânanda Sarasvatî, disciple de Paramânanda Sarasvatî*, édité par le même ; *ibidem*, 1892-1893. — *Siddhântabindu, un commentaire sur la Daçaclokî de Çaṃkara, par Madhusûdana Sarasvatî, avec le commentaire de Brahmânanda Sarasvatî intitulé Ratnâvalî*, édité par le même ; *ibidem*, 1893.

de septembre 1892 à septembre 1894, la publication a été régulièrement et entièrement alimentée par l'éditeur, le mahâmahopâdyâya Hariharaçâstrin; puis, le 24e fascicule une fois livré et tous les ouvrages entrepris étant achevés, je n'en ai plus eu de nouvelles. A-t-elle sombré? Je le regretterais, car elle méritait de vivre. En tout cas, elle aura mieux fini, tous les engagements étant remplis, que d'autres entreprises semblables lancées dans l'Inde et dont la faillite est entachée de banqueroute. Les autres ouvrages publiés dans la collection par Hariharaçâstrin sont : 1° le *Brahmavidyâbharaṇa*, un commentaire sur le commentaire des *Vedântasûtras* (de Çaṃkara?) par Advaitânanda surnommé Yatisarvabhauma, disciple de Bhûmânanda Sarasvatî et de Râmânandatîrtha, un vedântin du pays de Kâñcî, que l'éditeur pense avoir vécu à la fin du XIIe siècle[1]; — 2° une *Sûtravṛitti*, de courtes gloses anonymes sur les *Vedântasûtras*, que l'éditeur attribue à un disciple de Çaṃkara[2]; — 3° le *Siddhântaleçasaṃgraha* d'*Appayadîkshita*, avec le commentaire intitulé *Kṛishṇâlaṃkâra*, par Kṛishṇânandatîrtha, disciple de Svayamprakâçânanda Sarasvatî[3]; — 4° la *Çikhariṇîmâlâ*, un traité de Vedânta çivaïte, en vers mêlés de prose, du même Appayadîkshita, avec le commentaire de l'auteur intitulé *Çivatattvaviveka*[4].

[49] A l'Advaita ou monisme intransigeant de Çaṃkara, Râmânuja, au XIe ou XIIe siècle, opposa l'idéalisme plus tempéré du Viçishṭâdvaita, qui enferme dans des limites plus étroites la doctrine de la *mâyâ*, de l'illusion. Pour cela, il pouvait, lui aussi, en appeler à la tradition : Bodhâyana, Dramiḍâcârya, d'autres encore, avaient interprété en ce sens les Vedântasûtras. Mais leurs commentaires sont perdus et ce n'est plus que dans ses écrits et dans ceux de son école, le *Çrîsampradâya*, « la sainte tradition », que s'est conservée l'expression scolastique de cette branche du Vedânta. Des nombreux écrits du maître, deux sont maintenant complètement édités dans le *Paṇḍit :* 1° le *Çrîbhâshya*, qui est le commentaire de Râmânuja sur les Vedântasûtras. Au commentaire du maître, est jointe la plus développée des deux gloses de Sudarçana Sûri (un brahmane du pays de Kâñcî, XIIIe siècle : tous ces réfor-

1. Kumbhaghoṇa, 1893-1894.
2. *Ibidem*, 1894.
3. *Ibidem*, 1893-1894. Sur une autre édition de ce traité et sur l'auteur, cf. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXVII (1893), p. 268.
4. Kumbhaghoṇa, 1894.

mateurs, Kumârila, Çaṃkara, Râmânuja, Madhva sont des hommes du Sud), la *Çrutaprakâçikâ*[1]; 2° le *Vedârthasaṃgraha*, une exposition de sa doctrine avec une forte addition de polémique. Le traité est accompagné du commentaire de ce même Sudarçana Sûri, la *Tâtparyadîpikâ*[2]. — A la même école appartient le *Tattvamuktâkalâpa* de Veṅkaṭanâtha (surnommé Vedântâcârya et Târkikasiṃha, encore un Dravidien, du XIIIe siècle), qui est en cours de publication dans le même recueil depuis mai 1896; au traité est joint un commentaire, la *Sarvârthasiddhi*, qui paraît être l'œuvre de l'auteur même[3].

Quand Vallabhâcârya, au commencement du XVIe siècle (mort en 1531), fonda la secte vishnouite des Mahârâjas, il dut, comme tout promoteur d'une communauté nouvelle qui veut trouver de l'écho dans les classes lettrées, composer à son tour un commentaire sur les Vedântasûtras. L'édition de ce commentaire, l'*Aṇubhâshya*, commencée en 1888 et restée longtemps suspendue, est maintenant achevée dans la *Bibliotheca Indica*[4]. La doctrine, qui est dite *Viçuddhâdvaita* (monisme purifié) ou [50] *Dvaitâdvaita* (dualisme et monisme), diffère à peine de celle de Râmânuja. Il est vrai que ces exercices de pure spéculation se font surtout pour la forme dans ces sectes, où l'on ne cultive guère que la littérature de dévotion. Les manuscrits de l'*Aṇubhâshya* sont, paraît-il, devenus très rares. Le commentaire du maître sur le Bhâgavata Purâṇa, la *Subodhinî*, est resté plus en faveur, mais est tenu, lui aussi, pour trop savant : quand en 1890 un de ses descendants, Giridhara, fils de Gopâla, publia une grande et belle édition du Purâṇa, il y ajouta un commentaire de son cru en place de celui du demi-dieu, son ancêtre[5]. Une tentative de publier les écrits du fondateur et de ses principaux disciples par fascicules périodiques, sous le titre général d'*Aryasamudaya*, commencée à Bombay en 1888, a échoué dès le début.

1. Édité par Râma Miçra Çâstrin. *Paṇḍit*, *New Series*, t. VII-XIX, 1885-1897. L'édition commencée dans la *Bibliotheca Indica* est enrayée depuis 1891.

2. Édité par le même. *Ibidem*, t. XV-XVII, 1893-1895. — L'éditeur, qui est professeur au Sanskrit College de Bénarès, a publié à la suite, sous le titre de *Snehapûrtî* la première partie (1 chapitre sur 16) d'un volumineux commentaire sur la *Tâtparyadîpikâ*, dont il est l'auteur, et auquel un de ses collègues, Keçava Çâstrin, a répondu par une vive critique intitulée *Snehapûrtiparîkshâ*. *Paṇḍit*, t. XVII-XVIII, 1895-1896.

3. Édité par le même, *Paṇḍit*, t. XVIII et s.

4. *Aṇubhâshyam*, edited by Paṇḍit Hemacandra Vidyâratna. Calcutta, 1897.

5. *Çrîmad Bhâgavatam Purâṇam Bâlaprabodhinîṭîkâsametam*. 13 vol. fol. oblong. Bombay, Jagadîçvara Press, 1890.

Moins riches et moins nombreux que les Mahârâjas de Bombay, les sectateurs de Madhvâcârya de la présidence de Madras ont fait preuve de plus de persévérance et de fidélité à leur passé. En peu d'années, une association alimentée par la secte et dont le siège est à Kumbakonam, le *Madhvavilâsa*, a achevé d'imprimer les 37 ouvrages du fondateur; en 1895 elle passait à la publication de la littérature du second degré, celle des *ṭippaṇîs* (commentaires) et autres traités des disciples et des principaux docteurs. Malheureusement, c'est tout ce que je puis dire de la collection, dont je n'ai pas vu un seul spécimen. En philosophie, Madhva (XII[e] siècle) est le champion du *Dvaita*, du dualisme, la branche du Vedânta qui s'écarte le plus du monisme de Çaṃkara. Il affirme la réalité distincte des êtres individuels, le salut consistant à s'unir à Dieu, non à se reconnaître identique à lui. Des différentes interprétations du Vedânta, c'est évidemment celle qui s'accorde le mieux avec les dévotions sectaires; aussi est-elle, de fait, répandue bien au delà des limites de l'école de Madhva; en dépit de leurs déclarations monistes, pratiquement, quand elles prient et adorent, toutes les sectes professent le *Dvaita*[1].

Pour toutes les sectes védantiques, la *Bhagavadgîtâ* est l'une des trois principales sources de la doctrine (les deux autres étant les Sûtras et un [51] choix d'Upanishads), sur lesquelles il faut avoir composé un commentaire original pour être reconnu comme chef d'école. Est-ce pour se conformer à cette ancienne coutume, à laquelle, depuis le temps de Çaṃkara[2], il n'a guère été fait d'exception, qu'un des maîtres du Brâhma Samâj (*New Dispensation Church*), le Paṇḍit Gour Govind Ray publie un nouveau commentaire sur le célèbre poème[3]? Le titre de ce commentaire implique

1. Dans le précédent Bulletin (*Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXIX, 1894, p. 43), j'ai signalé des chapitres du *Saura Purâṇa* dirigés contre Madhva et sa secte. J'ai traduit, depuis, ces chapitres dans les *Mélanges Charles de Harlez* (1896), p. 12. Ce n'est pas, du reste, au philosophe, dont il défigure absolument les doctrines, qu'en veut le Purâṇa çivaïte, mais au chef de secte vishnouite; c'est une querelle d'Église, non d'École.

2. De tous ces commentaires, celui de Çaṃkara est le plus célèbre et le plus répandu : on ne saurait compter le nombre de fois qu'il a été lithographié et imprimé dans l'Inde. L'*Ânandâçrama Series* n'a pas manqué de le joindre, avec la glose d'Ânandagiri, à sa collection de textes védantiques. C'est le n° 34 de la *Série*, édité par Kâçinâth Çâstrî Agâçe.

3. *The Samanvaya Bhâshya of the Çrîmad Bhagavad Gîtâ, by Paṇḍit Gour Govind Ray, Upâdhyâya of the New Dispensation Church.*, fasc. 1-4 (jusqu'à XIII, 23). Calcutta, 1898-1899.

l'idée de « concordance générale », et il s'inspire en effet d'un très large éclectisme. L'auteur pense que Çaṃkara et les autres interprètes ont trop cherché à imposer au poème leurs vues particulières, et il espère montrer qu'en prenant de toutes mains et en interprétant largement, on arrive à établir entre toutes ces opinions une « harmonieuse unité ». Il s'est particulièrement appliqué à expliquer la Gîtâ par la Gîtâ même et par d'autres morceaux védantiques du Mahâbhârata, l'*Anugîtâ* par exemple : il pense ainsi expliquer la « propre parole de Çrî Kṛishṇa » par cette parole même. Je ne lui reprocherai pas sur ce point sa crédulité ; je ne me demanderai pas non plus si, par ses emprunts à l'*Anugîtâ*, il ne fait pas parfois comme un cuisinier qui, pour renforcer un bouillon, y ajouterait le produit d'une seconde décoction ; j'aime mieux constater qu'il a réuni dans ce commentaire une bonne collection de matériaux et que, un peu longuement, un peu péniblement, un peu lourdement, mais assez bien, en somme, il a réussi à philosopher comme l'auteur même du poème. Peut-être eût-il pu y arriver à moins de frais : la *Bhagavadgîtâ* est certainement une œuvre belle et harmonieuse, à la lire simplement ; c'est à vouloir trop préciser qu'on la gâte.

Ceux qui ne connaissent pas le Vedânta en trouveront une bonne exposition dans les trois brillantes « Lectures » qu'y a consacrées M. Max Müller[1] ; les autres y trouveront, dans toute sa fraîcheur, le charme irrésistible que cette hautaine et très noble philosophie exerce sur tous ceux qui l'approchent dans ses plus anciens monuments, où elle n'est pas encore devenue scolastique. M. Max Müller en parle en effet avec une [52] grande et sincère sympathie : avec Schopenhauer, il estime qu'elle console de la vie et qu'il n'est pas de meilleure préparation à bien mourir, à l'euthanasia. Et certes, en ceci, il a bien raison. Jeunes, elle nous grise par ses audaces grandioses ; mais c'est plus tard surtout, quand nous sommes fatigués, qu'il y a de la douceur à se laisser bercer au scepticisme profond, mais sans amertume, qui est latent sous ses hautaines affirmations. C'est en somme une doctrine de résignation, de renoncement et d'apaisement. M. Max Müller y trouve encore une règle de conduite, une direction et un appui pour qui veut vivre et agir. Mais ici, il me permettra de croire qu'il force un peu sa pensée. Pour M. Deussen, par contre, à n'en pas douter, le Vedânta est

1. *Three Lectures on the Vedânta Philosophy, delivered at the Royal Institution in March 1894*, by F. May Müller. London, 1894.

bien tout cela et plus encore : il est la philosophie complète et définitive, non seulement pour l'Oriental, qui ne conçoit pas la sagesse autrement que contemplative, mais aussi pour l'homme d'Occident, bien plus profondément immergé dans le *saṃsâra*, et aux prises avec les réalités de la vie et de la science. Ou plutôt, il suffit, pour le rendre tel, de compléter la doctrine de la *Mâyâ*, de l'illusion védantique, par les démonstrations de Kant et de Schopenhauer établissant que le monde n'est qu'une représentation de notre intellect et une projection de notre volonté. Il est vrai que Kant, s'appuyant ensuite sur la conscience, reconstruit en partie ce qu'il vient de démolir, retrouve Dieu et met la main sur l'impératif catégorique. Mais, à ceci aussi, le Vedânta a pourvu : l'*âtman* a des devoirs envers lui-même, et ces devoirs il lui *faut* les remplir envers des êtres et des choses illusoires, à l'aide de pensées, de volitions, d'actes illusoires, au cours d'une existence illusoire, rien de tout cela n'ayant une réalité réelle (*pâramârthika*), mais seulement une réalité pratique (*vyâvahârika*). C'est de ce fragile édifice de la réalité pratique que devront s'accommoder la morale, la science, la religion. M. Deussen pense qu'elles pourront y tenir ; je doute qu'elles s'en contentent jamais dans notre Occident[1].

Après le Vedânta, le Sâṃkhya-Yoga est le système qui a eu le plus d'influence sur la pensée hindoue. Dans sa partie spéculative, c'est aussi celui qui nous paraît le plus sobre, parce que, à n'en considérer que les [53] contours généraux, il se rapproche d'idées qui nous sont plus ou moins familières[2] : la vie des êtres résulte de l'union d'un *purusha*, d'un esprit éternel, immuable, impassible, inactif, avec les modifications passagères d'une puissance également éternelle, la *prakṛiti*, que nous pouvons appeler la matière, sans cesse agissante et féconde. Cette union, à laquelle l'esprit se laisse séduire, est pour lui un esclavage, dont il s'affranchit par la science, en se reconnaissant radicalement distinct de la matière et de ses manifestations. Comme dans le précédent Bulletin, auquel je ren-

1. M. Deussen a développé *ex professo* sa doctrine dans ses *Elemente der Metaphysik*, 2ᵉ édition, Leipzig, 1890, que je ne connais pas ; il l'a résumée dans une conférence faite à Bombay, le 25 février 1893 : *The Philosophy of the Vedânta in its relation to the Occidental Metaphysics ;* dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, t. XVIII (1894), p. 330.

2. La ressemblance ne va pas bien loin : car la presque totalité des fonctions et attributs de ce que nous appelons l'âme, appartiennent ici à la prakṛiti.

voie pour ce paragraphe [1], c'est encore M. Garbe qui tient ici la corde. Il a traduit dans la *Bibliotheca Indica*, le commentaire d'Aniruddha sur les Sâṃkhyasûtras, avec les extraits de celui de Vedântin Mahâdeva, dont il avait publié le texte dans la même collection, en 1888 [2]. Réciproquement, d'un autre commentaire sur ces mêmes Sûtras, le *Sâṃkhyapravacanabhâshya*, dont il avait donné la traduction en 1889, il a publié le texte en une édition très supérieure à celle de Hall [3]. Dans un ingénieux mémoire sur Pañcaçikha [4], il a essayé de revendiquer pour l'histoire ce vieux maître du Sâṃkhya et recueilli, d'une façon plus complète qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les fragments que la littérature postérieure a conservés comme venant de lui. Il le détache de ses prédécesseurs mythiques, Kapila et Âsuri, et propose de le placer au Ier siècle avant notre ère, ce qui n'est qu'une façon moins bonne de dire qu'on n'en sait absolument rien. Enfin M. Garbe a condensé et complété les résultats de la longue série de ses travaux sur le Sâṃkhya, dans deux ouvrages où il traite de l'ensemble du système, de sa doctrine et de son [54] histoire [5]. Ces deux ouvrages, dont le plus récent est un résumé de l'autre, adapté au plan du *Grundriss* dont il fait partie, sont ce que nous possédons de plus complet sur la matière : toutes les parties du sujet, jusqu'aux accessoires, tels que la bibliographie, y sont traitées avec le même soin ; l'exposé de la doctrine et la discussion des termes techniques sont assez détaillés pour former une sorte de commentaire général de tous les écrits du Sâṃkhya ; quant à l'histoire du système et à ses rapports avec les autres manifestations de la pensée religieuse et spéculative de l'Inde, j'ai eu l'occasion,

1. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXVII (1893), pp. 271 et ss.

2. *Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's Commentary on the Sâṃkhyasûtras, translated with an Introduction on the Age and Origin of the Sâṃkhya System*, by Richard Garbe. Calcutta, 1892. Cette *Introduction* est en majeure partie la reproduction de celle qu'il a mise en tête de sa traduction de la *Sâṃkhyatattvakaumudî* (cf. *Rev. de l'Hist. des Relig.; ibidem*, p. 272. — J'ajoute qu'une édition et une traduction passables de ce dernier traité ont été publiées dans l'Inde : *An English Translation with the Sanskrit Text of the Tattva-Kaumudî* (*Sâṃkhya*) *of Vâcaspati Miçra, by Gaṅgânâtha Jhâ.* Bombay, Theosophical Publication Fund, 1896.

3. *The Sâṃkhyapravacana-bhâshya or Commentary on the Exposition of the Sâṃkhya Philosophy by Vijñânabhikshu*, edited by Richard Garbe. Cambridge, Mass. U. S. A. Leipzig and London, 1895. Est le vol. II de *The Harvard Oriental Series*.

4. *Pañcaçikha und seine Fragmente ;* dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 75.

5. *Die Sâṃkhya Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen*, von Richard Garbe. Leipzig, 1894. — *Sâṃkhya und Yoga*, von Richard Garbe. Strasbourg, 1896. Est vol. III, fasc. 4 du *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*.

dans la *Revue* même[1], d'indiquer les points où je ne crois pas devoir suivre M. Garbe ; je n'y reviendrai pas ici. Quelques autres travaux sur le Sâṃkhya et ses rapports avec le bouddhisme seront examinés dans la section de ce Bulletin réservée à cette dernière religion.

Le plus récent des deux ouvrages de M. Garbe qui viennent d'être mentionnés traite non seulement du Sâṃkhya, mais aussi du Yoga, que la tradition considère en effet comme le prolongement du Sâṃkhya. De même que la première et la deuxième Mîmâṃsâ, ces deux systèmes forment un seul groupe, bien que, sur un point du moins, ils ne s'accordent pas bien ensemble, le Sâṃkhya étant athée et le Yoga théiste. Il est certain que les pratiques qui avaient pour objet de réaliser le *yoga*, la concentration spirituelle parfaite, et dont l'ensemble constitue le système de ce nom, n'étaient pas particulières à une école : chacune de celles-ci avait sa discipline de la méditation, de l'extase, de l'hypnose. Comment s'est-il fait que cette discipline nous soit parvenue, sous la forme des *Yogasûtras* de Patañjali, associée avec le Sâṃkhya plutôt qu'avec tel autre système ? Nous n'en savons rien. J'imagine que les religions sectaires, avant leur réconciliation avec le Veda, y ont été pour quelque chose ; mais ce n'est qu'une supposition, sur laquelle je n'insisterai pas ici. Quoi qu'il en soit, l'association est ancienne ; car, dans l'épopée, le composé *sâṃkhyayoga* est devenu le nom même de la philosophie complète, spéculative et pratique. Seulement cette philosophie n'est plus du tout le Sâṃkhya ; c'est du Vedânta. Le Sâṃkhya a fourni la terminologie ; mais celle-ci a été soigneusement vidée de toute sa substance et farcie en quelque sorte de notions védantiques. La Bhagavadgîtâ par exemple, qui se donne pour une exposition du Sâṃkhyayoga, appartient de part
[55] en part au Vedânta. C'est pourtant de cette doctrine hybride qui, dans sa forme actuelle, est évidemment le résultat d'un mélange artificiel, que le Rév. Père Dahlmann[2] veut faire l'épanouissement original de la pensée hindoue affranchie du ritualisme, le centre fécond d'où auraient rayonné d'une part les systèmes brahmaniques, d'autre part le bouddhisme et le jainisme. Et tout cela, parce qu'il s'imagine avoir prouvé dans un autre ouvrage dont nous aurons à parler plus tard[3], que le Mahâbhârata, où cette doc-

1. T. XXVII, 1893, p. 272.
2. *Nirvâṇa. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, von Joseph Dahlmann, S. J. Berlin, 1896.
3. *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*, 1895.

trine se trouve, est une œuvre prébouddhique, nullement factice, foncièrement native et écrite d'inspiration au VIe ou VIIe siècle avant notre ère. M. Garbe a traité ces mêmes questions avec plus de sang-froid ; mais, peut-être, n'a-t-il pas assez fait sentir à quel point elles deviennent obscures quand on y regarde de près. Son exposition de la doctrine des *Yogasûtras* est faite avec le soin et la compétence qu'on devait attendre de lui ; on fera bien pourtant de consulter aussi celle qu'a donnée M. Barthélemy Saint-Hilaire dans un de ses derniers travaux [1].

Le Yoga des Sûtras de Patañjali, appelé aussi le *râjayoga*, « le yoga royal », assidûment pratiqué n'est pas fait précisément pour procurer aux adeptes *mentem sanam in corpore sano ;* mais il est la sagesse même en comparaison du *haṭhayoga* ou « yoga de haute lutte », qui, au moyen d'opérations étranges, pénibles et parfois profondément répugnantes, cherche à provoquer la catalepsie, le vertige chronique et toutes sortes de déformations dangereuses de l'organisme. Dans le précédent Bulletin, j'ai signalé la publication d'un des principaux traités de *haṭhayoga* [2]. La *Theosophical Society* de Bombay, qui publie ces insanités comme livres de propagande, hélas ! y a ajouté depuis un autre opuscule du même genre, la *Gheraṇḍasaṃhitâ* [3]. Je signale le traité, qui est accompagné d'une traduction anglaise, à nos modernes yogins parisiens, et serais curieux de savoir s'ils pousseront la foi jusqu'à le mettre en pratique.

D'une curieuse adaptation du Sâṃkhya au çivaïsme cachemirien, [56] qu'on ne connaissait guère jusqu'ici que par un chapitre du *Sarvadarçanasaṃgraha* de Mâdhavâcârya et par les informations rapportées du Cachemir par Bühler [4], et qui, à partir du milieu du XIe siècle, a produit toute une littérature encore inédite et dont la bibliographie même n'est pas fixée, une des œuvres fondamentales, la *Spandakârikâ*, les 53 kârikâs ou vers techniques dans lesquels Bhaṭṭa Kallaṭa a résumé la doctrine de son maître Vasugupta, le fondateur de l'école (milieu du IXe siècle), a été publiée avec le commentaire d'Utpalâcârya, dans le *Vizianagram Sanskrit Series* [5].

1. *Le Yoga de Patañjali ;* dans *Journal des savants*, juillet, septembre, octobre et novembre 1895.

2. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXIX (1894), p. 63.

3. *The Gheraṇḍa Saṃhitâ, a treatise on Haṭha Yoga, translated from the original Sanskrit by Çarî Candra Vasu.* Published for the Bombay Theosophical Publication Fund. Bombay, 1895.

4. *Kashmir Report*, dans *Jour. Roy. As. Soc. Bombay*, 1877.

5. *The Spandapradîpikâ of Utpalâcârya, a Commentary on the Spandakârikâ, edited by*

En comparaison des deux Mîmâṃsâs et du Sâṃkhya-Yoga, le Nyâya et le Vaiçeshika[1] (encore deux systèmes jumeaux) sont des disciplines profanes, bien qu'ils affirment l'un et l'autre que leur objet est le salut et que le *Nyâyakusumâñjali*[2] d'un de leurs plus fameux docteurs, Udayanâcârya, soit une des œuvres les plus nettement religieuses et théologiques de toute la littérature sanscrite. Je ne ferai donc qu'énumérer les publications qui s'y rapportent et dont plusieurs ont du reste déjà figuré au précédent Bulletin.

Une nouvelle édition des *Nyâyasûtras* de Gotama, avec le commentaire de Vâtsyâyana, a été publiée dans le *Vizianagram Sanskrit Series ;* l'éditeur y a joint des extraits du *Nyâyavârtika* et de la *Tâtparyaṭîkâ*[3]. [57] Ces deux derniers traités, dont l'un, le *Nyâyavârtika* d'Uddyotakara, est un commentaire du commentaire de Vâtsyâyana, et dont l'autre, la *Tâtparyaṭîkâ* de Vâcaspati Miçra, est un commentaire du *Nyâyavârtika*, ont été, le premier, commencé dans la *Bibliotheca Indica*[4], l'autre publié dans le *Vizianagram Series*[5]. Dans le même *Series* est en cours de publication la *Nyâyamañjarî*[6], une exposition des Nyâyasûtras par le Cachemi-

Paṇḍit Vâman Çâstrî Islâmpurkar. Bombay, 1898. Est le vol. XIV du *Series*. — Cet Utpalâcârya se dit fils de Trivikrama ; il serait donc différent de l'homonyme, fils de Udayâkara et auteur de l'*Îçvara pratyabhijñâsûtra*. M. Foucher a rapporté du Cachemir pour la Bibliothèque nationale une intéressante collection de manuscrits appartenant à cette première école du çivaïsme cachemirien, ainsi qu'à la deuxième, celle d'Abhinavagupta, qui relève du Vedânta.

1. Cf. le précédent Bulletin, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXVII (1893), pp. 275-277.

2. Maintenant achevé dans la *Bibliotheca Indica : The Nyâya-Kusumâñjali Prakaraṇam by Udayanâcârya, with the Commentary of Vardhamâna and the Gloss of Rucidatta*. Edited by Mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlaṅkar. Part I and II. Calcutta, 1888-1895. — Udayana passe pour avoir été un fougueux adversaire des bouddhistes ; cf. une curieuse légende à ce sujet dans *Journ. Buddhist Text Soc. of India*, t. IV, 1 (1896), p. 21.

3. *The Nyâyasûtras with Vâtsyâyana's Bhâshya and Extracts from the Nyâyavârtika and the Tâtparyaṭîkâ*, edited by Mahâmahopâdhyâya Gaṅgâdhara Çâstrî Tailaṅga. Bénarès, 1896. Est le vol. IX du *Series*.

4. *The Nyâyavârtikam*, edited by Paṇḍit Vindhyeçvarîprasâd Dube, fasc. 1-4. Calcutta, 1887-1897. — Sans attendre la fin de l'édition, qui progresse lentement, l'éditeur a publié un supplément, dans le 4e fascicule, le *Nyâyasûcînibandha* ou « table des matières des Nyâyasûtras » de Vâcaspati Miçra. Si l'auteur du *Nyâyavârtika* est bien l'Uddyotakara mentionné dans la *Vâsavadattâ* (p. 235), il serait antérieur au milieu du vie siècle.

5. *The Nyâyatâtparyaṭîkâ of Vâcaspati Miçra*, edited by Mahâmahopâdhyâya Gaṅgâdhara Çâstrî Tailaṅga. Bénarès, 1898. Est le vol. XIII du *Series*. Vâcaspati Miçra est généralement placé au xie ou au xiie siècle.

6. *The Nyâyamañjarî of Jayanta Bhaṭṭa*, edited by Mahâmahopâdhyâya Gaṅgâdhara Çâstrî Tailaṅga. Part I. Bénarès, 1895. Est le volume VIII du *Series*.

rien Jayanta Bhaṭṭa, postérieur à Vâcaspati Miçra et antérieur à Gaṅgeça Upâdhyâya, l'auteur du *Tattvacintâmaṇi*. De ce dernier traité, commencé depuis 1884 dans la *Bibliotheca Indica*, les trois premiers khaṇḍas et la première moitié du quatrième sont maintenant achevés. Au texte est joint tantôt le commentaire de Mathurânâtha, tantôt celui de Jayadeva Miçra, tantôt l'un et l'autre par extraits[1]. M. Pathak, du Deccan College de Poona, si bien versé dans la littérature de l'époque de Kumârila et de Çaṃkara, a restitué un état civil à l'ancien traité de Nyâya bouddhique que nous a rendu M. Peterson, le *Nyâyabindu*. Il a montré que c'est un *vârtika* ou « explication », composé par Dharmakîrti sur un traité de logique de Dignâga[2], auteur fameux, probablement antérieur à Kâlidâsa et à Uddyotakara, mais dont l'œuvre est entièrement perdue, en sanscrit du moins. Dharmakîrti a composé encore des *vârtikas* sur d'autres traités de Dignâga. Son *Nyâyabindu*, que Sureçvara, un disciple immédiat de Çaṃkara, a connu, a été commenté ensuite par Dharmottara en une *ṭîkâ* également publiée par M. Peterson[3] et sur laquelle Mallavâdin, à son tour, a écrit un commentaire.

A la suite des *Vaiçeshikasûtras* de Kaṇâda, avait été commencée en [58] 1885, dans le *Benares Sanskrit Series*, la publication du *Padârthadharmasaṃgraha*, « l'exposition générale des catégories (du Vaiçeshika) » de Praçastapâda (appelé communément, mais à tort, le *Praçastapâdabhâshya;* ce n'est pas un *bhâshya*, un commentaire proprement dit, suivant pas à pas le texte des Sûtras), avec la glose d'Udayanâcârya, la *Kiraṇâvalî*, et la *Lakshaṇâvalî* du même. Après un sommeil de douze ans, qu'on pouvait croire définitif, elle a été reprise et augmentée d'un deuxième fascicule[4]. — Dans l'intervalle ce même *Saṃgraha* de Praçastapâda a été publié par le même éditeur, avec le commentaire de Çrîdhara, la *Nyâyakandalî*, dans le *Vizianagram Sanskrit Series*[5]. — Une autre exposition très courte, plutôt une

1. *The Tattvacintâmaṇi by Gaṅgeça Upâdhyâya,* edited by Paṇḍit Kâmâkhyânâth Tarkavâgîça. Calcutta, 1884-1897.

2. *On the Authorship of the Nyâyabindu,* by K. B. Pathak ; dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay,* vol. XIX (1895), p. 47.

3. Avec le *Nyâyabindu*, en 1890, dans la *Bibliotheca Indica.*

4. *The Aphorisms of the Vaiçeshika Philosophy by Kaṇâda, with the Commentary of Praçastapâda and the Gloss of Udayanâcârya,* edited by Paṇḍit Vindhyeçvarîprasâda Dube, fasc. 1 et 2. Bénarès, 1885-1897. — Udayanâcârya est postérieur, mais de très peu, à Vâcaspati Miçra qu'il a commenté.

5. *The Bhâshya of Praçastapâda together with the Nyâyakandalî of Çrîdhara,* edited by

esquisse du système Vaiçeshika, la *Saptapadârthî*, « les sept catégories », de Çivâditya a été éditée à la fois dans l'Inde, dans la même collection[1] et en Europe, avec une traduction latine, par M. A. Winter[2]. — D'un compendium beaucoup plus moderne (l'auteur, un homme du Sud, a dû vivre entre 1625 et 1700 A. D.), déjà plusieurs fois imprimé et même traduit dans l'Inde, le *Tarkasaṃgraha* d'Annambhaṭṭa, qui est un résumé de la logique à la fois d'après le Nyâya et d'après le Vaiçeshika, une édition nouvelle, richement documentée, a paru dans le *Bombay Sanskrit Series*[3]. Enfin l'éditeur de ce [59] dernier traité, M. Mahâdev Râjârâm Bodas, a essayé de retracer le développement de la logique hindoue, telle qu'elle est surtout représentée dans les deux systèmes du Nyâya et du Vaiçeshika[4]. Son mémoire est fait avec beaucoup de savoir et de jugement; il serait irréprochable si, dans le titre donné ci-dessous, on remplaçait, pour toute la période des origines, le mot *historical* par *logical*. Avant le VIe ou le VIIe siècle de notre ère, il n'y a pas ici de chronologie positive et, sans chronologie, il n'y a pas d'histoire.

J'aurais voulu comprendre encore dans cette section du Bulletin l'épopée et les Purâṇas, mais cet article est déjà bien long. Je les renvoie donc après le Bouddhisme, dans la section qui traitera des religions sectaires et où ils seront tout aussi bien, sinon mieux à leur place qu'ici.

Vindhyeçvariprasâda Dvivedin. Bénarès, 1895. Est le vol. IV du *Series*. — Çrîdhara doit avoir écrit sa *Nyâyakandalî* au Bengale, en 991 A. D. Mais, d'autre part, il paraît bien avoir été postérieur à Vâcaspati Miçra et à Udayanâcârya, dont le premier ne peut guère avoir écrit avant le commencement du XIe siècle. Toute cette chronologie est encore fort obscure.

1. *The Saptapadârthî (of the Vaiçeshika System) of Çivâditya, together with its Commentary, the Mitabhâshiṇî of Mâdhava Sarasvatî*, edited by Râmaçâstrî Tailaṅga. Bénarès, 1893. Est le vol. VI du *Series*. — Çivâditya est probablement de la fin du XIIe siècle. Mâdhava Sarasvatî est antérieur à 1523 A. D., date d'un manuscrit de son commentaire.

2. *Civâdityi Saptapardârthî. Primum edidit, prolegomena, interpretationem latinam, explanationes et exempla adjecit Augustus Winter*. Leipzig, 1893.

3. *The Tarka-saṃgraha of Annambhaṭṭa, with the Author's Dîpikâ and Govardhana's Nyâya-Bodhinî, and critical and explanatory Notes, by the late Rao Bahadur Yaçavanta Vâsudev Athalye*. Revised and carried through the Press with a Preface and Introduction, by Mahâdev Râjârâm Bodas. Bombay, 1897. Est le n° LV du *Series*.

4. *Historical Survey of Indian Logic*, by Mahadev Rajaram Bodas ; dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, vol. XIX (1897), p. 306.

III

BOUDDHISME

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XLI [1900], p. 166 et ss.)

---

[166] Comme dans les précédents Bulletins, je continuerai dans celui-ci à traiter séparément du bouddhisme du Nord et de celui du Sud, mais seulement pour la littérature et après m'être débarrassé d'abord des travaux et des découvertes archéologiques qui ont plus spécialement porté sur les origines. Cette division est en effet commode et conforme aux faits, à considérer le bouddhisme actuel et les collections des écritures sacrées telles qu'elles nous sont parvenues : elle répond en somme aux deux grandes branches de la religion, le *hînayâna* et le *mahâyâna*. Mais elle est inexacte et peut devenir fausse, si on l'applique aux anciens temps. Les bouddhistes eux-mêmes l'ont toujours ignorée ; en fait de divisions, ils n'ont jamais connu, outre celle en sectes ou « écoles », que celle des deux (parfois trois) *yânas* ou « véhicules », et, pour la longue période durant laquelle la religion a été florissante dans l'Inde, ce sont les bouddhistes qui ont raison. Jusqu'à un certain point, ces divisions étaient bien régionales : certaines écoles étaient représentées par des communautés plus nombreuses dans certaines contrées ; mais elles n'étaient particulières à aucune. Même à Ceylan, où paraît s'être établie de bonne heure une orthodoxie plus jalouse, il y avait encore au ve siècle de notre ère des Mahîçâsakas à côté des Theravâdins[1], et toutes les sectes [167] se rencontraient dans le Madhyadeça, « le pays du milieu », qui avait été le berceau du bouddhisme et en resta jusqu'à la fin le principal foyer. On ne saurait douter, par exemple, que le canon pâli, qui est celui des Theravâdins, même s'il s'est achevé à Ceylan, n'ait été constitué dans l'Inde du Nord et n'y ait eu, sous une forme à peu près sem-

1. Introduction du commentaire du *Jâtakâ*, I, p. 1, vers 10 ; et *Fa-hian* de Legge, p. 111.

blable, une longue destinée. Il semble même que M. Bendall en ait, tout récemment, retrouvé des fragments au Népal[1]. Quant aux deux « véhicules », d'une part les doctrines du *mahâyâna* avaient plus ou moins pénétré partout et dans toutes les écoles, sauf chez les Theravâdins de Ceylan, — le témoignage du pèlerin chinois I-tsing est formel à cet égard[2] — et, d'autre part, comme il résulte des statistiques fournies par son devancier Hiouen-tsang, le *hînayâna* non seulement n'était pas en train de disparaître dans l'Inde, mais y était encore numériquement prépondérant à la fin du VII[e] siècle. Les sectateurs de l'un ne s'interdisaient nullement d'étudier les livres de l'autre; à plus forte raison les étrangers, qui venaient dans l'Inde pour chercher des textes, les acceptaient-ils de toutes mains. Il y a trente ans déjà que M. Feer a montré que la collection tibétaine renfermait un certain nombre de textes traduits directement sur le pâli[3] et, plus récemment, M. Takakusu a signalé dans le canon chinois des morceaux de même provenance[4]. Et ce ne sont pas là seulement des résultats d'un syncrétisme tardif : des faits semblables et bien autrement significatifs se constatent dès les plus anciens documents.

Déjà Burnouf avait noté de nombreux parallélismes de toute sorte entre les écritures du Sud et celles du Nord, et il eût été sans nul doute bien plus loin dans cette voie s'il lui avait été donné d'achever son œuvre et de faire pour le canon pâli ce qu'il a fait pour les livres du Népal. Il avait notamment établi[5] que, de part et d'autre, ici sous le nom de *nikâya*, là sous celui d'*âgama*, la collection des *sûtras* se composait de [**168**] quatre (ou cinq) recueils fondamentaux[6]. Depuis, ces rapprochements se sont multipliés. Chaque publication de documents, chaque nouvel examen des sources a

1. *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1889, p. 421.
2. *A Record of the Buddhist Religion*, trad. Takakusu, pp. 11 et 14.
3. *Journ. asiatique,* mai-juin 1870, p. 353. Cf. du même, *Analyse du Kandjour* (*Annales du Musée Guimet*, II), p. 288.
4. *Pâli Elements in Chinese Buddhism* : a Translation of Buddhaghosha's Samantapâsâdikâ, a Commentary on the Vinaya, found in the Chinese Tripiṭaka; dans *Journ. of the Roy. As. Soc.* Londres, 1896, p. 415, et une Note additionnelle, *ibidem*, 1897, p. 43. — Cf. aussi le rapprochement fait par M. Sylvain Lévi entre un *sutta* du *Maijhimanikâya* pâli et un *sûtra* du *Madhyama-âgama* chinois, *Journ. asiatique*, mai-juin 1896, p. 475.
5. *Introd. à l'hist. du bouddhisme*, pp. 48-50.
6. J'ai déjà eu ailleurs (*Journ. des savants*, octobre 1889, p. 630) l'occasion de confesser l'impardonnable oubli qui m'avait fait dire le contraire dans le précédent Bulletin (*Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXVIII, p. 241). Derechef je m'humilie sous le poids de ma faute.

fourni son contingent. L'*Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* de M. Kern en est pleine[1]; le *Mahâvastu* de M. Senart en a apporté un grand nombre[2]. Je n'ai besoin que de rappeler les travaux de MM. Léon Feer[3] et Serge d'Oldenburg[4], qui ont toujours été comparatifs [169]. Si les observations du premier visent surtout la similitude respective du sujet et la construction des morceaux et des

1. Nous aurons enfin une traduction française de cet excellent ouvrage ; le premier volume est à l'impression ; la traduction, qui est l'œuvre de M. Gédéon Huet, fera partie des publications du Musée Guimet.

2. Cf. *Journ. des savants*, octobre 1899, pp. 623 et s.

3. A ceux qui ont été mentionnés dans les précédents Bulletins ajouter : *Professions interdites par le Bouddhisme*, dans *Actes* du Congrès de Stockholm (1893), II, p. 65. La comparaison est ici entre des textes pâlis et brahmaniques. — *Le Chaddanta jâtaka*, dans *Journ. asiatique*, janvier-février et mars-avril 1895. M. Feer, qui s'enquiert de la figure exacte de cet « éléphant à six défenses », aurait pu mentionner les deux représentations, les plus anciennes que nous ayons, qui se trouvent à Bharhut et à Ajantâ. Les défenses sont endommagées à Bharhut ; mais le bas-relief est intéressant, parce qu'il vient à l'appui de celles des versions où le chasseur scie les défenses ; la fresque d'Ajantâ est intacte. — *Ciñca-mâṇavikâ Sundarî*, *ibidem*, mars-avril 1897. C'est un supplément à la précédente étude. M. Feer n'a pas vu (p. 294) que le nom de Munâli répond, ainsi que l'indique la traduction tibétaine, au sanscrit *mriṇâla*, « racine de lotus » ; et pourquoi ne dit-il pas plus nettement que *Ciñcamâṇavikâ* n'est pas un nom propre du tout, mais un surnom tiré de l'histoire même : « la fille au mannequin d'osier » ? — *Kokâlika*, *ibidem*, mars-avril 1898. M. Feer montre que la tradition sur le genre de mort de ce personnage, recueillie par Hiouen-tsang dans le Nord, n'est confirmée que par un texte du Midi. — *Le Pied du Buddha*, dans cette *Revue*, t. XXXIV (1896), p. 202. M. Feer discute le nombre et la signification des signes qui ornent ce pied. A propos du *jâla*, il rejette l'explication qui en fait une membrane reliant les orteils et rendant le pied palmé ; il semble avoir deviné l'explication qu'en a donnée depuis M. Adhémard Leclère d'après le dire des Cambodgiens : le *jâla* désignerait le fin réseau de lignes que présente l'épiderme à l'extrémité interne des doigts du pied et de la main, et dont la complication est considérée au Cambodge comme un indice de noblesse. Cf. *Les divers types connus au Cambodge du Pied Sacré du Buddha*, par Adhémard Leclère, dans *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 28 mai 1897, pp. 289 et 293.

4. M. d'Oldenburg a continué d'exploiter à ce point de vue les fragments de manuscrits qui, par l'entremise de M. Petrovsky, sont arrivés de Khotan à Saint-Pétersbourg. Aux travaux qui ont été mentionnés dans le précédent Bulletin (t. XXVIII, p. 253), je n'ajouterai pour le moment que : « Fragments relatifs à Pushkarasâdi », dans les *Zapiski* ou Mémoires de la Société impériale russe d'archéologie, t. VIII, 1894. — « Fragments de la Pañcarakshâ », *ibidem*, t. XI, 1898. Je ne connais ces deux mémoires, qui sont en russe, que par le résumé qu'a bien voulu en faire pour moi M. Volkov. — Le suivant, « Notes sur l'art bouddique », a été au contraire analysé dans le *Journ. Roy. As. Soc. de Londres*, 1896, p. 620, et traduit dans le *Journ. Americ. Orient. Soc.*, t. XVIII (1897), p. 183. C'est le relevé le plus complet que nous ayons des *Jâtakas* identifiables parmi ceux qui sont sculptés à Bharhut, à Ajantâ et au Boroboedoer, et M. d'Oldenburg y expose des considérations très intéressantes sur la filiation des diverses traditions. L'original, également en russe, fait partie du recueil dédié par les professeurs de l'Université de Saint-Pétersbourg à notre École des langues orientales vivantes, à l'occasion de la fête de son centenaire.

épisodes, celles du second portent souvent, ce qui est plus significatif, sur des rencontres verbales qui impliquent, ou de véritables emprunts, ou la persistance singulière, à travers les adaptations les plus diverses, d'un vieux fond commun.

C'est cette persistance et ce fond commun que M. Windisch s'est attaché à mettre en lumière dans sa belle étude sur Mâra le tentateur [1]. Déjà M. Oldenberg avait signalé dans le *Lalitavistara* la présence d'une version du *Padhânasutta* pâli. M. Windisch a repris ce récit de la tentation, en y ajoutant les autres textes pâlis relatifs à Mâra [2] et plusieurs [**170**] épisodes connexes de la vie du Buddha. Par une analyse minutieuse de chaque morceau, en les comparant avec leurs parallèles dans les livres du Nord *Lalitavistara*, *Mahâvastu*, *Buddhacarita*, il a essayé de les ramener à leur forme primitive et de montrer comment, de ces courts récits, de ceux surtout qui ont la forme de ballades, s'est formée peu à peu la légende du Buddha. Mais ce qu'il a montré surtout, c'est l'étroite parenté de ces morceaux, dérivés chaque fois d'une source commune qui n'est pas notre texte pâli, mais qui n'a pas dû en différer notablement. C'est du moins en faveur de ce texte que décide presque toujours la comparaison [3]; aussi la conclusion de M. Windisch, qu'il for-

1. *Mâra und Buddha*, von Ernst Windisch, Leipzig, 1895, fait partie du t. XV des *Abhandlungen* de la Société royale des sciences de Saxe, section philologique et historique. — C'est à propos de ce livre que M. Oldenberg a publié dans la *Deutsche Rundschau*, septembre 1896, son essai sur le personnage de Mâra, *Der Satan des Buddhismus*, réimprimé depuis dans : *Aus Indien und Iran*, 1899. Parmi les autres essais de cet élégant volume, je mentionne ici : *Die Religion des Veda und der Buddhismus* (publié d'abord dans la *Deutsche Rundschau*, novembre, 1895), où il montre quels courants d'idées s'agitaient autour du berceau du bouddhisme et en éclaire les débuts à l'aide d'un rapprochement ingénieux et que je crois très juste au fond entre l'ordre bouddhique et celui des Pythagoriciens : ensuite, *Taine's Essai über den Buddhismus* (lu au Congrès des orientalistes de Paris, 1897), où, tout en rendant hommage à la puissance d'abstraction de Taine et à son incomparable maîtrise à forger ses formules, il n'admet pas avec lui que le bouddhisme, en dernière analyse, s'explique par la compassion. Cela pourrait se soutenir du bouddhisme du *mahâyâna* ; mais, dans les anciens textes, ce qui domine c'est le sentiment de l'universelle souffrance et l'âpre volonté de s'y soustraire soi-même.

2. En étudiant la tentation du Buddha, M. Windisch a été naturellement amené à parler de celle du Christ. On sait que feu R. Seydel avait essayé de prouver que le récit de cette dernière, comme la plupart des épisodes de la tradition évangélique, était le résultat d'un emprunt direct. M. Windisch est allé à l'extrême opposé : tout en avouant la très grande ressemblance des deux récits, il les croit absolument indépendants l'un de l'autre. Je n'ose être sur ce point aussi affirmatif que lui. Je note en passant que l'ouvrage de Seydel a été publié récemment en deuxième édition par son fils : *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien*. Zweite Auflage. Weimar, 1897.

3. C'est le résultat auquel ont invariablement abouti jusqu'ici toutes les comparai-

mule dès la première page : « Dès maintenant on peut dire que la littérature bouddhique du nord suppose l'existence du canon pâli », est-elle en somme fort acceptable. Pour l'accepter tout à fait, je n'y demanderais qu'un léger changement : au lieu des mots « du canon pâli », j'aimerais mieux « de livres fort semblables à ceux qui forment maintenant une grande partie du canon pâli ».

En tout cas cette conclusion a été confirmée de la façon la plus heureuse par la découverte des fragments du très beau manuscrit sur écorce de bouleau en caractères kharoshṭhî, provenant des environs de Khotan et conservés maintenant, partie à Saint-Pétersbourg, partie à Paris. Les fragments de Saint-Pétersbourg, ceux du moins qui fournissent un texte suivi, ont été publiés en fac-similé, avec transcription et identification des stances, par M. Serge d'Oldenburg[1]. Ceux de Paris ont été publiés au complet, jusqu'aux plus menus, en fac-similé et en transcription, avec un très beau commentaire philologique, par M. Senart[2]. Les caractères [**171**] sont ceux qui se lisent sur les inscriptions des rois Kushâṇas du Ier siècle de notre ère, et le manuscrit, qui est peut-être tout aussi vieux, mais qu'on ne saurait guère faire descendre plus bas que le IIIe, est certainement le plus ancien qui nous soit parvenu. La langue est un dialecte prâcrit, voisin mais distinct du pâli, demeuré sans culture grammaticale et dont l'orthographe est ici d'autant plus irrégulière qu'elle est exprimée par un alphabet imparfait. Le texte consiste uniquement en stances, qui se retrouvent presque toutes, avec plus ou moins de variantes, dans les livres pâlis et, en énorme majorité, dans le *Dhammapada*. Selon toutes les probabilités, nous avons ici les fragments d'une recension nouvelle de ce livre célèbre, dont l'existence dans le nord était déjà attestée par des versions tibétaine et chinoises, et dont une recen-

sons de ce genre. Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch.*, LII, p. 662, et *Journ. des savants*, 1899, p. 627.

1. Note préliminaire sur le manuscrit sanscrit bouddhique en caractères kharosṭhi, par Serge d'Oldenburg. Saint-Pétersbourg, 1897. Dédié au XIe Congrès des orientalistes de Paris par la Faculté des langues orientales de l'Université de Saint-Pétersbourg (en russe).

2. *Le manuscrit kharosṭhi du Dhammapada. Les fragments Dutreuil de Rhins*, par Emile Senart, dans *Journ. asiatique*, septembre-octobre 1898. Pour la façon dont ces fragments ont été trouvés, voir le récit de M. Grenard dans une communication de M. Senart à l'Académie des Inscriptions, *Comptes rendus*, 14 mai 1897. Cf. aussi *Actes* du Congrès des orientalistes de Paris, I, p. 2, et *Mission Dutreuil de Rhins*, t. III, p. 142. On ne s'explique pas bien, d'après ce récit, comment une autre portion du manuscrit a pu aller à Saint-Pétersbourg.

sion dans un prâcrit différent[1] est à plusieurs reprises citée dans le *Mahâvastu*. Évidemment de pareils livres n'étaient propres ni au bouddhisme du Nord, ni à celui du Sud ; ils constituaient un patrimoine plus ou moins flottant, mais commun à toutes les écoles[2].

Ce patrimoine commun ou, comme l'a appelé M. Bendall en l'enrichissant [172] de rapprochements nouveaux[3], « cette tradition commune du bouddhisme », qui nous apparaît ainsi plus nettement à mesure que les recherches et les découvertes se succèdent et s'étendent, nul n'aura plus contribué à la mettre en lumière que M. Oldenberg, dans le récent mémoire où il a repris toute la question des origines du canon[4]. Non seulement, ainsi que l'avait établi Burnouf et qu'il le montre à son tour avec plus de détail, la « corbeille des *Sûtras* » de plusieurs écoles, telle qu'elle s'est conservée dans le Nord, présente les mêmes divisions et, en partie du moins, les mêmes textes qu'elle a dans le canon pâli, mais aussi celle du *Vinaya*, dans les versions tibétaine et chinoises, garde des traces encore visibles d'une commune structure. Seule la troisième « corbeille », celle de l'*Abhidharma*, ne se prête à aucune comparaison d'ensemble.

Nous retrouverons plus loin ce mémoire de M. Oldenberg, quand nous aurons à parler du canon pâli. Mais dès maintenant, on voit quelle grande autorité ces résultats assurent à ce canon : c'est là certainement, mieux que partout ailleurs, que s'est con-

1. D'après un témoignage tibétain (Burnouf, *Introduction*..., p. 445 et Wassiliew, *Buddhismus*, p. 267), des quatre grandes divisions auxquelles on ramène parfois les écoles bouddhistes, une seule, les Sarvâstivâdins, se serait servie du sanscrit dans sa liturgie. Les autres auraient fait usage : les Mahâsâṃghikas, d'un sanscrit corrompu (ce serait le prâcrit du Mahâvastu, qui appartient à ce groupe) ; les Sthaviras ou Theravâdins, de la paiçâcî ou langage des démons (ce serait le pâli) ; les Mahâsammatîyas, de l'apabhraṃça ou langage des bêtes ; serait-ce le prâcrit de nos fragments ?

2. La publication de M. Senart a été l'objet d'un fructueux examen de la part de M. Henri Lüders, *Bemerkungen zu dem kharosṭhi Manuscript des Dhammapada* (*MS. Dutreuil de Rhins*) ; dans les *Nachrichten* de la Société royale des sciences de Göttingen, octobre 1899. La plupart des observations de M. Lüders sont excellentes ; il faut surtout admirer la sûreté avec laquelle il a restitué l'ordre et le contexte d'une partie des menus fragments. J'avais moi-même, au cours de la lecture, noté plusieurs des rectifications de M. Lüders ; en voici deux qui lui ont échappé : fragments B, n° 4 (p. 230), *pruju* répond à sanscrit *spṛihyam*; *ibidem*, n° 16 (p. 237), le dernier pada a une syllabe de trop, il faut sans doute lire *nirvanasatia*.

3. *The common Tradition of Buddhism*, dans *Journ. of the Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 870.

4. *Buddhistiche Studien*, von Hermann Oldenberg, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LII (1898), p. 613.

servé le trésor des traditions primitives du bouddhisme. On peut se demander s'il a tout donné, s'il n'est pas resté obstinément fermé à certains éléments populaires, en un mot, s'il n'est pas trop une littérature de moines ; mais ce qu'il donne est ancien, sinon toujours primitif. Car, bien qu'il ait mis du temps à se former, qu'on y distingue encore des ébauches et des retouches, des remaniements et des additions, dans ses parties essentielles, il a été clôturé relativement de bonne heure et a formé un véritable canon. Dirons-nous pour cela qu'il a été le canon commun du bouddhisme, celui de toutes les anciennes écoles, comme il a été celui des Theravâdins ? Je ne pense pas. Sans doute ces écoles ont possédé la plupart de ces écrits et, parfois, sous une forme et dans un ordre assez semblables ; mais elles les ont possédés, semble-t-il, plutôt à l'état de littérature ou de tradition sacrée que de canon proprement dit. En tout cas, autant que nous pouvons voir, — nous ne pouvons en juger que par les collections du Nord — elles ne se sont jamais gênées pour élargir et remanier leur avoir. Non seulement elles y ont plus ou moins admis l'énorme masse des écrits mahâyânistes, mais le fond hînayâniste même n'a pas été davantage à l'abri du changement. Qu'on voie par exemple ce que, indépendamment [173] des influences du « Grand Véhicule » une partie du Vinaya pâli est devenue dans le *Mahâvastu* et dans le *Dulva* tibétain. C'est en ce sens que j'ai dit dans le précédent Bulletin[1] que « le bouddhisme méridional seul était parvenu à se constituer un véritable canon » ; non pas, bien entendu, que je conteste à celui du Nord la possession d'un Tripiṭaka, mais parce que je pense que ce terme a toujours désigné chez lui un ensemble plus ou moins flottant ou, comme j'ai eu l'occasion de m'exprimer ailleurs [2], que « sa triple corbeille n'a pas eu de couvercle ». Et ce n'est pas là une simple querelle de mots : au fond il s'agit de décider si tout ce qui ne se trouve pas dans le canon pâli doit être non seulement tenu pour suspect, mais rejeté comme apocryphe et sans valeur aucune pour les anciens temps.

De ces généralités, passons aux découvertes archéologiques, où la moisson a été particulièrement abondante. Encore cette fois, elles n'ont fourni aucun texte épigraphique qui puisse être reporté

1. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 268.
2. *Journ. des savants*, 1899, p. 630.

avec certitude plus haut que l'époque d'Açoka ; mais quelques-unes ont une portée rétrospective exceptionnelle et nous font toucher pour ainsi dire du doigt au berceau même du bouddhisme et de son fondateur.

Dans le précédent Bulletin[1], j'avais noté la nouvelle vague, communiquée par M. Burgess, de la découverte au Népal d'une nouvelle colonne portant des inscriptions d'Açoka. C'est en suivant cette piste que M. Führer, alors chargé du service de l'*Archæological Survey*, trouva en mars 1895 le pilier de Niglîva[2] avec une inscription du roi Piyadasi-Açoka, que Bühler publia aussitôt dans l'*Academy* de Londres (27 avril 1895) et quelque temps après dans la *Wiener Zeitschrift*[3]. L'inscription légèrement mutilée, mais qui a pu être complétée grâce à la découverte de l'année suivante, porte que le « roi Piyadasi, cher aux devas, quatorze ans après son sacre, a fait augmenter pour la deuxième fois le stûpa du Buddha Koṇâkamana et que, vingt ans après son sacre, étant venu en personne, il a rendu hommage et a fait élever cette colonne de pierre ». En publiant l'inscription, Bühler n'avait pas manqué de [174] faire ressortir l'importance, pour l'histoire du bouddhisme, de cette consécration précédée de la double restauration d'un monument antérieur, le tout accompli vers 250 avant notre ère, en l'honneur du Buddha mythique Koṇâkamana, le Koṇâgamana des livres pâlis, le Kanakamuni des livres sanscrits, et l'avant-dernier prédécesseur de Çâkyamuni. En même temps il avait fait observer que la colonne et le stûpa mentionnés étaient probablement ceux que Fa-hian et Hiouen-tsang signalent en ces parages comme marquant le lieu de sépulture de Kanakamuni. Dès lors l'inscription devenait importante encore à un autre point de vue : elle ouvrait une perspective toute nouvelle sur l'emplacement de Kapilavastu ; car c'est dans le voisinage immédiat de ces monuments que les pèlerins chinois ont visité le lieu de naissance du Buddha, qu'on cherchait jusque-là plus au sud, en territoire britannique, qu'on avait même découvert déjà plus d'une fois et que plusieurs reléguaient simplement dans les nuages du mythe. Et, en effet, dans la campagne suivante, en décembre 1897, M. Führer trouva, à 13 milles de là plus à l'est, le pilier de Paḍeria avec une autre

1. T. XXVIII, p. 243.

2. Dans le Teraï népalais, à 37 milles au nord de la station d'Uska, district de Gorakhpur.

3. T. IX, p. 175. Publié à nouveau avec fac-similé, *Epigraphia Indica*, V (1898), p. 1.

inscription commémorative du roi Piyadasi, qui spécifiait le site comme étant celui du bois de Lumbinî, où la légende place la scène miraculeuse de la naissance du Buddha. Entre les deux piliers vers le nord, et conformément aux indications des pèlerins chinois, s'étendaient de vastes champs de ruines marquant l'emplacement de Kapilavastu. Comme la précédente, l'inscription fut aussitôt publiée par Bühler, avec traduction partielle, dans l'*Anzeiger* de l'Académie des sciences de Vienne (7 janvier 1897[1]); et j'en donnai à mon tour une interprétation un peu différente, d'abord incomplète, dans le *Journal des savants* (février 1897[2]), complétée plus tard, après la réception d'un estampage, dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions (14 mai). Suivant ma version, elle dit : « Le roi Piyadasi, cher aux [175] devas, vingt ans après son sacre étant venu en personne, a rendu hommage : ici le Buddha naquit, l'ascète des Çâkyas. Et il a fait faire une ânesse[3] de pierre et fait ériger une colonne de pierre : ici le Seigneur naquit. (En souvenir de quoi) il a fait la commune de Lummini exempte de taxe et comblée de biens[4]. »

Il est donc certain — tant du moins que l'identification et la date de Piyadasi-Açoka tiendront bon[5] — que dès le milieu du IIIe siècle avant notre ère, moins de 250 ans après la mort du Buddha suivant la chronologie reçue, on plaçait le bois de Lum-

1. Bühler a publié l'inscription à nouveau, avec fac-similé, dans l'*Epigraphia Indica*, V (1898), p. 1. Cf. aussi sa notice dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1897, p. 429, et celle de M. Vincent A. Smith, *ibidem*, p. 615.

2. Dans cet article, où j'ai donné le résumé de la question de Kapilavastu et des deux campagnes de M. Führer, j'ai rappelé la légende du pèlerinage aux lieux saints du bouddhisme accompli par le roi Açoka sous la direction d'Upagupta, légende que nous a conservée le *Divyâvadâna* et dont certains passages sont comme un écho de l'inscription. M. Waddell, de son côté, a fait le même rapprochement dans sa notice sur Upagupta, *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVI (1897), p. 76.

3. Un terme d'architecture, je suppose, traduction du reste incertaine.

4. M. Speyer, *Wiener Zeitschrift*, XI (1897), p. 22, cherche dans Lummini une forme mâgadhî de Rukmiṇî, l'épouse de Kṛishṇa. L'explication est ingénieuse et séduisante, et elle serait d'une grande portée pour l'histoire des religions hindoues ; elle a pour elle le nom moderne du lieu, Rumin-dei, et elle reçoit aussi un certain appui de *Ruppiṇî*, qui répond à Rukmiṇî dans le prâcrit des Jainas ; mais elle a contre elle la forme *lumbodyâna* = *lumbinîvana*, que donne le Mahâvastu, et où *lumba* paraît bien être un nom d'arbre, *lumba* étant à *lumbinî*, comme *padma* est à *padminî*. D'après le Mahâvastu, ce serait l'arbre *plaksha* dont Mâyâ devî saisit une branche au moment de sa délivrance. Par contre, dans le Lalitavistara, Lumbinî est le nom d'une princesse.

5. La date en tout cas n'aura pas été ébranlée par le babou P. C. Mookherji, qui a eu la singulière idée de faire de Piyadasi-Açoka le Sandrocottos des Grecs. *Journ. Mahâbodhi Soc.*, février 1898, p. 73.

binî et Kapilavastu aux mêmes lieux où venaient les visiter près de 700 et 1000 ans plus tard Fa-hian et Hiouen-tsang. Et il est certain aussi que, si ces données nouvelles n'établissent pas encore, tant s'en faut, l'historicité de la légende du Buddha, elles la rapprochent pourtant de nous en quelque sorte et doivent refroidir un peu l'ardeur de ceux qui voudraient la réduire entièrement en mythologie. C'est dans cette disposition de scepticisme tempéré qu'il convient de lire les intéressantes notes sur Kapilavastu extraites par M. T. Watters des livres chinois[1], mais provenant de sources hindoues, singulier mélange de fantaisie et de réalité, où le même nom est appliqué à des objets différents et où la description, comme il arrive souvent, est d'autant plus circonstanciée qu'elle repose sur moins d'information.

Ces découvertes de M. Führer ont été revendiquées, je ne sais vraiment pas pourquoi, par M. Waddell. En pareil cas, la trouvaille appartient, ce semble, à celui qui a eu la chance de la faire et d'en faire profiter [176] le public. On trouvera ces revendications qui, de la presse anglo-indienne, ont débordé dans le *Times*, exposées au grand complet dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres[2]. Passant sur des compétitions d'ordre administratif, voici ce que je trouve : M. Waddell n'a jamais cru à la prétendue découverte de Kapilavastu d'abord à Nagar Khâs et puis à Bhuîla Tâl. Tant mieux ; mais il n'a pas été le seul à n'y pas croire, et M. Führer, par exemple, avait encore de meilleures raisons que lui pour ne pas la prendre au sérieux[3]. Il a ensuite, après la découverte du pilier de Niglîva, publié la traduction d'un petit guide du pèlerin en tibétain[4], contenant quelques très vagues indications sur la situation de Kapilavastu, et il a profité de l'occasion pour affirmer que les restes tant cherchés *devaient sûrement* se trouver à quelques milles de ce pilier vers le nord-ouest. Le petit livre tibétain n'aurait rien fait trouver du tout ; quant à la prévision, elle n'était pas bien difficile à faire, après l'identification, proposée par M. Bühler, de ce pilier avec celui qu'a mentionné Hiouen-tsang. Je me souviens que causant ensemble, M. Senart et moi, de cette découverte alors toute fraîche de Niglîva, nous nous

1. *Kapilavastu in the Buddhist Books. Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 533.
2. 1897, p. 644, et 1898, p. 199.
3. Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, p. 245.
4. *A Tibetan Guide-book to the lost sites of the Buddha's Birth and Death. Journ. As. Soc. Bengal*, LXV (1896), p. 275.

disions tous deux que si l'hypothèse de Bühler était juste, on avait chance de retrouver enfin Kapilavastu. Cependant, ni M. Senart, ni moi, ne prétendons avoir découvert Kapilavastu. Il est vrai que nous y mettions un *si*, et que M. Waddell ne s'est pas embarrassé de cette particule alors nécessaire; il pourrait bien aussi avoir indiqué la mauvaise direction, le nord-ouest au lieu du nord-est. Franchement, dans tout cela, il n'y a pas de quoi réclamer. M. Waddell a rendu assez de services à l'archéologie bouddhique pour laisser celui-ci à M. Führer, à qui du reste il n'a pas porté bonheur : on sait que M. Führer a dû résigner ses fonctions à l'*Archæological Survey*.

M. Führer a publié les résultats de ces deux campagnes dans un des volumes de l'*Archæological Survey*[1]. Malheureusement, c'est un travail hâtif, où le vrai sujet, le résultat des fouilles, apparaît à peine, étouffé [**177**] qu'il est sous la masse des hors-d'œuvre : toute la légende bouddhique y a passé. Impossible de se retrouver sur ses cartes. Celle qui est placée en frontispice et qui est l'objet d'une petite note rectificative à la page 38, ne tient aucun compte de Fa-hian, et l'autre (plate II) est en partie inconciliable avec le texte. Je crois aussi qu'il a tort, séduit par une donnée peu nette de Hiouen-tsang, qu'il croit corriger et qu'il suit, et contrairement au témoignage si explicite de Fa-hian[2], de chercher le site propre de Kapilavastu à l'ouest plutôt qu'à l'est de Niglîva. Mais c'est dans la campagne suivante, 1897-98, que les choses paraissent se gâter tout à fait.

On savait que, dans cette campagne, M. Führer avait attaqué le site même de Kapilavastu ; par des correspondances privées quelque chose des résultats avait aussi transpiré dans le petit public qui s'intéresse à ces questions ; mais, sauf la nouvelle de la retraite de M. Führer, on n'avait rien appris de positif. Ce n'est qu'au dernier moment, quand ce qui précède était écrit, que j'ai eu connaissance des deux rapports officiels, non mis dans le commerce,

1. *Monograph on Buddha Sakyamuni's Birth-Place in the Nepalese Tarai*. Allahabad. Government Press, 1897. C'est le volume XXVI de la *New Imperial series* et le volume VI de *Northern India*. — J'apprends au dernier moment (*Annual Progress Report* de 1899) que ce volume est annulé et retiré de la circulation. C'est tout de même sévère !

2. Et contrairement aussi à ses propres indications, celles qu'il avait d'abord fournies à Bühler, suivant lesquelles Lumbinî est à l'est, à 8 milles de Kapilavastu et à 13 milles de Niglîva. Quelle que soit l'étendue du champ de ruines, la ville elle-même a dû être assez petite.

qui jettent quelque jour sur cette obscure affaire[1]. Dans le premier M. Führer rend compte de ses fouilles en un site qu'il croit être celui du vieux temple de Çiva mentionné par Hiouen-tsang, où l'enfant prédestiné aurait reçu l'hommage de la divinité du lieu — celles-ci nous pouvons les laisser de côté — et en un autre endroit qu'il identifie avec le champ du massacre et de la sépulture des princes Çâkyas, également décrit par Hiouen-tsang. Il y a trouvé en effet les vestiges d'innombrables petits stûpas — le pèlerin chinois parle de centaines et de milliers — groupés autour d'un monument plus grand[2]. Dans celui-ci on aurait trouvé une urne en terre cuite portant l'inscription [178] : « reliques du Çâkya Mahânâma [3] ». Dans chacun des dix-sept petits stûpas qui furent ouverts, on aurait trouvé de même des urnes en bronze et en cuivre avec des inscriptions spécifiant qu'elles contenaient les cendres de *kumâras* ou princes Çâkyas, Dhammapâla, Ajjuna, Mahiṃsâsaka, Aggidatta[4], etc.. D'aucune de ces inscriptions, M. Führer ne produit le texte exact; il n'en donne que l'équivalent anglais, ajoutant qu'elles étaient en partie gravées, en partie écrites à l'encre et presque toutes en caractères *præ-Açoka*, antérieurs à ceux d'Açoka, c'est-à-dire plus vieux que tout ce qu'on avait trouvé jusque-là. Par elles-mêmes déjà, ce sont là d'étranges nouvelles, d'autant plus irritantes qu'elles sont à l'état d'assertions sèches, sans même la promesse d'un estampage, d'une photographie ou d'un simple croquis. Mais l'étonnement redouble, quand on passe au deuxième *Report*, qui est de M. Vincent A. Smith, et où celui-ci constate que les stûpas ont bien été trouvés ainsi que plusieurs des objets mentionnés, mais que, quant aux inscriptions, il n'y a rien, ni originaux, ni copies d'aucune sorte, que personne, pas

1. *Annual Progress Report of the Archæological Survey circle, Northwestern Provinces and Oudh, for the year ending* 30th *June* 1898. — Le même, *for the year ending* 30th *June* 1899.

2. Ces monuments sont des prismes en brique, à base carrée, sans dôme. C'est la forme que le rituel brahmanique prescrit pour la tombe. — Des fouilles commencées à environ 6 milles de là, vers le sud, ont aussi remis au jour une portion d'un pilier qui serait celui que Hiouen-tsang mentionne à côté du stûpa funéraire du Buddha Krakucchanda. Mais la saison trop avancée ayant obligé d'interrompre les travaux, on n'a pas pu vérifier l'existence de l'inscription d'Açoka que le pèlerin chinois dit avoir vue sur ce pilier.

3. Ce serait le cousin du Buddha, qui ne périt pas dans la bataille, mais qui avait été la cause première de la destruction de sa race en donnant, comme étant sa fille, une esclave en mariage au roi de Çrâvastî.

4. On remarquera que ces noms, par une exception jusqu'ici unique, sont du pur pâli.

même le dessinateur attaché au service de M. Führer, n'en a jamais vu une seule. De tout cela, il ne reste plus aucune trace, autre que le rapport de M. Führer, que M. Smith — il ne s'en cache pas — tient pour une mystification. Et ce ne serait pas la seule : le stûpa funéraire du Buddha Kanakamuni, celui même que Piyadasi dit avoir restauré deux fois, et que M. Führer nous avait précédemment décrit comme « fairly well-preserved » et élevant encore à une hauteur de trente pieds sa solide masse de briques, tout près du pilier de Niglîva [1], aurait disparu de même sans laisser de trace.

Tout cela paraît si étrange, qu'on ne sait vraiment pas qu'en penser. Il est impossible que M. Führer ne s'explique pas catégoriquement. En attendant, cette campagne du Népal, qui avait donné d'abord de si magnifiques résultats, prend les allures d'un mauvais rêve : *desinit in piscem*.

Qui sera chargé de poursuivre les fouilles ? D'après certains indices, il est à prévoir que ce sera M. P. C. Mookerji, qui a remué bien inutilement beaucoup de terre près de Patna et qui, depuis, a fait une singulière campagne à la recherche de Kusinârâ, la ville des Mallas, où le Buddha [179] est mort. Sur les plus légers indices, sans la moindre hésitation, il la place dans la partie septentrionale du district britannique de Champâran, à Lauriyâ, fameux par ses tumulus et son pilier couvert d'inscriptions d'Açoka [2]. Chemin faisant, toujours avec la même assurance, il retrouve à Râmpurva le lieu de naissance de Candragupta et, plus loin, le palais-forteresse que ce roi aurait fait bâtir pour son ministre, le célèbre Câṇakya. Son *Preliminary Report*, daté de Bankipur, 30 avril 1897, se lit comme un mauvais roman et ne promet vraiment rien de bon pour Kapilavastu.

Depuis la retraite de M. Burgess, l'*Archæological Survey* est malade : l'argent et les hommes paraissent lui faire également défaut ; mais ce qui lui manque surtout, c'est une direction. La mort de Bühler, qui était un conseiller vigilant et écouté, a aussi été un coup funeste. Le *Survey* trouvera-t-il un appui efficace dans « l'Association internationale pour l'exploration archéologique de l'Inde » qui vient de se fonder ? L'avenir nous l'apprendra. En attendant, le fonds est si riche que, rien que pour le bouddhisme,

1. *Monograph* de M. Führer, pp. 22 et 24.
2. Déjà le directeur de la *Mahâbodhi Society* propose d'y organiser des pèlerinages.

nous n'avons fait encore qu'effleurer la moisson de ces dernières années.

Le déplacement de Kapilavastu, reporté de plus de soixante milles vers le nord, a remis en question, pour la plupart des lieux saints du bouddhisme primitif, les identifications du général Cunningham. Non seulement les repérages ne portent plus, mais la confiance est ébranlée; naturellement aussi la mode s'en est un peu mêlée. A l'orient, nous avons déjà vu M. P. C. Mookerji transporter Kusinârâ, en un tour de main, de Kasia, devenu impossible[1], à Lauriya qui n'est que possible, et d'où il faudra probablement le porter encore plus loin vers le nord, avec toute la série de lieux consacrés qui en dépendent. A l'ouest et au sud, M. Vincent A. Smith, chez qui, toutefois, les doutes sont plus anciens, a montré toutes les difficultés qu'il y a à laisser Çrâvastî à Seṭ-Maheṭ et Kosambî à Kosam[2]. Le premier, qu'il plaçait d'abord à Chardâ, dans le district britannique de Bahraich, il propose maintenant de le chercher dans le Teraï népalais, au coude que fait la Rapti en sortant des montagnes [180][3]. Quant à Kosambî, il le reporte à plus de cinquante milles au sud-ouest de Kosam et de la Jumnâ, du côté de Bharhut, sinon à Bharhut même. Ici les précédentes identifications semblent confirmées par des documents épigraphiques mentionnant les anciens noms ; M. Smith les écarte en observant que l'inscription de Çrâvastî trouvée à Seṭ-Maheṭ[4], peut fort bien y avoir été apportée et que celles de Kosam qui donnent le vieux nom sont modernes[5]. C'est peut-être bien audacieux ; mais il faut convenir que toute la partie critique et négative de ses deux mémoires est très forte. Quant à la partie positive, M. Smith, bien entendu, ne donne ces nouvelles identifications que comme des indications pour des recherches futures et, à ce titre, il convient de les accepter avec reconnaissance. Seules des fouilles méthodiquement conduites pourront conduire à des résul-

1. L'identification avec Kasia n'a jamais été acceptée avec confiance ; M. Vincent A. Smith l'a définitivement ruinée dans son mémoire : *The remains near Kasia in the Gorakhpur district*, Allahabad, 1896.

2. *Kauçâmbî and Çrâvastî*, dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 503, et 1900, p. 1.

3. C'est aussi dans ces parages que le cherche maintenant M. Führer, *Monograph of Buddha's Birth-Place*, p. 35.

4. Cette inscription a été publiée *in extenso*, par M. Bloch, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), p. 278.

5. Il est plus difficile de se débarrasser de la donnée recueillie par Spence Hardy (*Manual of Buddhism*, p. 250), qui place Kosambî sur la Jumnâ et dont la source est certainement ancienne.

tats certains. Ce serait un jeu vain de recommencer le travail de Cunningham, de convertir en milles les « relais » et les *lis* des pèlerins chinois et, avec une ouverture de compas appropriée, de pointer les vieux sites sur la carte. Quelque respect qu'on ait pour les données de Hiouen-tsang, il faut se rappeler qu'il n'a pas noté tous les crochets de sa route, que ses évaluations sont approximatives, qu'elles ne sont pas les mêmes en pays ouvert et en pays difficile, dans la montagne et dans la plaine, et que les chances d'erreur sont d'autant plus grandes qu'il s'agit de distances plus longues où les intermédiaires sûrement identifiés font défaut.

Pendant que M. Führer fouillait à Kapilavastu au Népal, à quelques lieues de là, en territoire britannique, tout près de la frontière, M. Peppé, explorant un vieux stûpa situé sur son domaine, y trouvait le plus ancien exemple attesté jusqu'ici par l'épigraphie d'un dépôt de reliques du Buddha. Une inscription [1], tracée à la pointe sur le couvercle du vase en [**181**] stéatite qui renfermait le reliquaire, dit que « ces reliques (*çarîra*) du Seigneur Buddha ont été consacrées par les Çâkyas, Sukîrti et ses frères, avec leurs sœurs, leurs fils et leurs femmes ». Il y avait donc encore des Çâkyas, et le nom n'était pas devenu, comme plus tard, une qualification purement religieuse. Car il s'agit évidemment d'une œuvre laïque, et, sûrement aussi, d'une œuvre privée. Rien n'autorise la supposition de M. Führer [2] que ce serait là la part des reliques du Buddha échue aux Çâkyas et consacrée par eux en un stûpa, immédiatement après l'incinération. Il est vrai que, ici encore, selon lui, nous aurions des caractères « præ-Açoka »; en réalité ils sont exactement semblables à ceux des Édits; c'est en conscience tout ce qu'on en peut dire [3].

Il faut donc encore cette fois faire son deuil de documents « præ-Açoka ». Sauf quelques monnaies, qui peuvent remonter

1. L'inscription a été publiée indépendamment par Bühler, *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 387, et par moi, *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 11 mars et 15 avril 1898. Une notice complète de la découverte, avec des notes et additions de MM. V. A. Smith et Rhys Davids, a été publiée par l'auteur même de la trouvaille, M. William Claxton Peppé, *The Piprâhwâ Stûpa, containing relics of the Buddha,* dans *Journ. Roy. As. Soc.*, 1898, p. 573.

2. *Annual Progress Report*, 1898, p. 3, où il rend compte des fouilles de M. Peppé. Ces fouilles ont été continuées depuis; d'après l'*Annual Progress Report* de 1899, p. 4, on a trouvé une porte en fer et des monnaies allant du IIe siècle avant, au IIe siècle après J.-C.

3. Bühler aussi tenait l'inscription pour antérieure à Açoka, mais il n'a pas eu le temps de dire pourquoi; sûrement ce n'était pas pour des raisons paléographiques.

au temps d'Alexandre, à la rigueur même au delà, nous n'avons jusqu'à présent rien d'écrit qui, matériellement, puisse être dit plus vieux que les Édits. Pour ces Édits, auxquels je passe maintenant, j'ai à mentionner d'abord, comme suite au précédent Bulletin [1], l'achèvement du travail d'ensemble auquel Bühler les a soumis : ses notes et éclaircissements supplémentaires [2] ; son édition définitive des édits sur roc de Girnâr, Shâhbâzgarhî, Kâlsî, et Mansehra [3] ; son édition revisée des deux édits trouvés après coup au Mysore [4] ; enfin la publication d'un fragment retrouvé du XIIIe Édit perdu de Girnâr [5]. Plus nombreux ont été les travaux de détail. **[182]** M. Johansson a étudié les particularités dialectales de la version de Shâhbâzgarhi [6], d'autant plus intéressantes que plusieurs se retrouvent dans le Dhammapada des fragments Dutreuil de Rhins. Bühler lui-même a montré ce qu'il faut entendre par les *râjûkâs* ou *lajukas* des Édits [7] : « les officiers de la corde (*rajju*) », chargés de l'arpentage et de la perception de l'impôt foncier. M. K. S. Neumann a signalé des rencontres verbales entre les Édits et les textes pâlis [8]. M. Rhys Davids a montré

1. T. XXVIII, p. 242.

2. *Nachträge zur Erklärung der Açoka-Inschriften*, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVIII (1894), p. 49.

3. *Açoka's Rock Edicts according to the Girnâr, Shâhbâzgarhî, Kalsi and Mansehra Versions*, dans l'*Epigraphia Indica*, II (1894), p. 447.

4. *The Siddâpura Edicts of Açoka ; ibidem*, III (1895), p. 134. — Cf. aussi son édition revisée des édits parallèles de Sahasrâm, Rûpnâth et Bairât, dans l'*Indian Antiquary*, XXII (1893), p. 299.

5. *The Discovery of a new fragment of Açoka's Edict XIII at Junâgaḍh*, dans la *Wiener Zeitschrift*, VIII (1894), p. 318. Un fragment plus considérable de ce même édit vient d'être publié par M. Senart, *A new fragment of the Thirteenth Edict of Piyadasi at Girnar ; Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1900, 335. — A ces éditions de textes, il faut ajouter celle des inscriptions moins anciennes relatant la consécration de reliques du Buddha à Bhaṭṭiprolu, présidence de Madras, *The Bhaṭṭiprolu inscriptions*, dans l'*Epigraphia Indica*, II (1894), p. 323 ; et bien qu'il s'agisse d'un arrêté administratif et que le document n'ait rien de particulièrement bouddhique, l'interprétation de la curieuse petite plaque en bronze (coulée) de l'époque Maurya précédemment publiée par MM. Smith et Hoernle, *The Sohgaurâ copper plate*, dans la *Wiener Zeitschrift*, X (1896), p. 138.

6. Karl Ferdinand Johansson, *Der Dialekt der sogenannten Shâhbâzgarhiredaktion der vierzehn Edikte des Königs Açoka*, dans les *Actes* du Congrès de Stockholm, III, ii (1893), p. 117.

7. *Açoka's Râjûkas oder Lajukas*, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVII (1893), p. 466.

8. *Das Gleichniss von Rûpnâth*, dans la *Wiener Zeitschrift*, X (1896), p. 101 ; et *Piyadasi's Edikte und das Suttapiṭakam*, *ibidem*, XI (1897), p. 156. — Cf. Otto Franke, *Zu Açoka's Felsen-Edicten*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1895, p. 528.

que *sambodhi*, dans le VIIIe Édit, signifie non pas « l'omniscience d'un Buddha », mais, comme souvent dans les Piṭakas, « le réveil, l'illumination spirituelle [1] », et que, sous ce rapport aussi, le langage du roi n'est pas en désaccord avec le canon. Il est revenu aussi sur l'identification des textes mentionnés par leurs titres dans l'édit de Bhabra [2]. M. Sylvain Lévi a discuté une de ces identifications, celle du *Lâghulovâda ;* il a rapproché le texte pâli correspondant (*Râhulovâda*) de la version chinoise et il a rappelé fort justement que, l'identification une fois admise, il ne suit pas que la rédaction pâli ait été l'original immédiat, ni même qu'elle soit nécessairement la forme la plus ancienne de [**183**] cet original. Dans le même mémoire [3], il s'est attaqué aux édits parallèles de Rûpnâth, Sahasrâm, Bairât et Siddâpura ; il s'est efforcé d'établir que la clause finale tant discutée de ces édits ne contient pas une date, qu'elle est une sorte de bordereau ou de procès-verbal de récolement spécifiant le nombre des syllabes du texte ; il est obligé pour cela de faire une violence plus ou moins légère à chacun des trois ou quatre termes de cette obscure formule, et je crains que sa démonstration ne soit trop ingénieuse pour paraître convaincante. Mieux inspiré, me semble-t-il, a été M. A. M. Boyer, qui a traité de cette même clause [4]. Il l'accepte comme exprimant une date : il s'appuie pour cela sur deux inscriptions de Ceylan fort obscures, mais qu'il interprète d'une façon plausible en les rapprochant des données de la chronique singhalaise qui, pour cette époque, mérite quelque confiance. Dans ces inscriptions ainsi interprétées, il trouve une date exprimée de la même façon abrupte et elliptique : un chiffre, sans indication qu'il s'agit d'années. Il prend donc aussi le chiffre 256 des inscriptions de Piyadasi comme exprimant des années, les années écoulées depuis le « départ du Maître », c'est-à-dire du Buddha. Seulement ce « départ », exprimé

1. *The Sambodhi in Açoka's Eighth Edicts,* dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 619.

2. *Note on some of the Titles used in the Bhabra Edict of Açoka,* dans *Journ. Pâli Text Soc.*, Londres, 1895, p. 93; et *Açoka's Bhabra Edict,* dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 639. Cf. aussi Neumann, dans *Wiener Zeitschrift*, XI, 159. — Je persiste à croire que cette énumération, ainsi que celle que nous a conservée le *Divyâvadâna,* suppose une littérature religieuse beaucoup moins volumineuse que le canon pâli.

3. *Notes sur diverses inscriptions de Piyadasi. Journ. asiatique,* mai-juin 1896, p. 460.

4. *Sur quelques inscriptions de l'Inde. Journ. asiatique,* novembre-décembre 1898, p. 463.

ici par des dérivés de *vi-vas*, « s'en aller, quitter sa demeure », ne serait pas la mort, pour laquelle le terme consacré est *nirvâṇa*, mais, comme l'avait déjà proposé M. Rhys Davids, l'abandon de la maison paternelle, la retraite religieuse, l'*abhinishkramaṇa*. Or ces inscriptions sont de l'an 14 du sacre de Piyadasi ; ce sacre aurait donc eu lieu en l'an 244 de l'*abhinishkramaṇa*, et, comme la chronique singhalaise, dont M. Boyer accepte l'autorité, place ce sacre 219 années après le *nirvâṇa*, la carrière religieuse du Buddha, depuis sa « grande sortie » jusqu'à sa mort, aurait eu une durée de (244-219) 25 années, non de 51 années, comme le veut la tradition. J'ai laissé de côté tous les arguments de détail dont M. Boyer a appuyé sa démonstration ; pourtant, d'après ce simple sommaire, on voit combien tout cela se tient, mais combien aussi tout cela est incertain. Je ne ferai que deux objections : d'une part, il ne me paraît pas tellement improbable que les bouddhistes qui, pour parler de la mort du Maître, employaient couramment des dérivés de *nir-vâ* et de *nir-vṛi*, se soient encore servis pour cela parfois d'une troisième racine, *vi-vas ;* d'autre part, je me demande si la date de 219 après le nirvâṇa, [184] que la chronique singhalaise assigne au sacre de Piyadasi, est assez sûre pour nous faire réduire de moitié la carrière religieuse du Buddha. Pour toute la chronologie de cette période, l'autorité de cette chronique me paraît extrêmement faible ; quoi qu'on fasse, il faut toujours y tailler dans le vif, et j'avoue que si je n'étais pas aussi persuadé que le chiffre de 256 de ces inscriptions est une date et que cette date se rapporte d'une part à Piyadasi-Açoka — car ceci même a été contesté, l'épithète *devânampiya* n'étant pas jointe ici au nom de Piyadasi — et d'autre part au Buddha, soit à sa mort, soit à son abhinishkramaṇa, j'y regarderais plusieurs fois avant d'écarter la donnée de tous ces documents du Nord qui, sans exception [1], ne mettent entre le nirvâṇa et l'avènement d'Açoka qu'un intervalle de 100 ans.

C'est naturellement aux inscriptions d'Açoka que se rattache la question de l'origine de l'écriture dans l'Inde. Reprenant une thèse

1. L'*Avadânaçataka*, par suite d'une méprise de Burnouf, paraissait faire exception et spécifier un intervalle de deux cents ans; M. Speyer a montré récemment qu'il n'en était rien : *Buddhas Todesjahr nach dem Avadânaçataka*, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LIII (1899), p. 120. M. Speyer a profité de l'occasion pour rapprocher une portion de ce centième récit de l'*Avadânaçataka* des passages parallèles du *Mahâparinibbânasutta;* il montre qu'ici encore l'avantage ne paraît pas toujours être du côté du pâli.

d'abord présentée par M. Weber [1] et en opposition radicale avec la solution exposée plus tard par M. Halévy [2], Bühler a essayé de prouver que, des deux écritures usitées dans ces inscriptions, la *kharoshṭhî* et la *brâhmî*, comme on les appelle maintenant, la première, qui est particulière au Nord-Ouest et s'écrit de droite à gauche, dérive d'un alphabet araméen adapté aux langues de l'Inde sous la domination perse, au cours du ve siècle avant notre ère, tandis que la deuxième, qui s'écrit de gauche à droite et qui, dès lors, était répandue dans la péninsule entière, remonte à un alphabet usité chez les Sémites du Nord, Hébreux, Phéniciens, Araméens, aux IXe et VIIIe siècles, et aurait été importée de Babylone par des marchands hindous, au VIIIe siècle [3]. Aux deux mémoires de Bühler, [185] M. Halévy a répondu coup pour coup par une fin de non-recevoir absolue [4]. Depuis, Bühler a de nouveau traité la question, mais sans rien ajouter d'essentiel, dans sa *Paléographie indienne* [5], et plus récemment, à la veille même de sa mort, dans une nouvelle édition de ses deux premiers mémoires [6]. J'ai eu ailleurs [7] l'occasion de dire ce que je pense du débat. Je n'y rentrerai pas ici : d'abord, parce qu'il ne touche qu'indirectement au domaine de la *Revue ;* ensuite, parce qu'il me paraît être de ceux qu'il n'y a pas de profit à rouvrir, les données faisant défaut pour le trancher. Je crois cependant devoir indiquer sommairement en quoi je suis obligé de me séparer de Bühler : contre les vues de M. Halévy, on est garanti par leur intransigeance même ; c'est du côté opposé que nous sommes menacés de voir s'établir un *credo*.

1. *Ueber den semitischen Ursprung des indischen Alphabets*, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, IX (1856) ; reproduit dans *Indische Skizzen* (1857), p. 243.

2. *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1884, p. 124 ; et *Essai sur l'origine des écritures indiennes*, dans le *Journ. asiatique*, août-octobre 1885, p. 243.

3. *Indian Studies*, n° III : *On the Origin of the Indian Brâhma Alphabet*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, Classe de philosophie et d'histoire, CCXXXII, 1895 ; présenté à l'Académie et résumé dans l'*Anzeiger*, séance du 28 novembre 1894. — *The Origin of the Kharoshṭhî Alphabet*, dans la *Wiener Zeitschrift*, IX (1895), p. 44.

4. *Nouvelles observations sur les écritures indiennes*, dans la *Revue sémitique* de juillet 1895, et *Un dernier mot sur la kharoshṭhî*, *ibidem*, octobre 1895.

5. *Indische Palæographie von circa* 350 *a. Chr. — circa* 1300 *p. Chr.* 1896, forme vol. I, fasc. II du *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*.

6. *On the Origin of the Indian Brâhma Alphabet*, together with two Appendices on the origin of the Kharoshṭhî Alphabet and of the so-called Letter-Numerals of the Brâhmî. Strasbourg, 1898. — M. Halévy a fait une courte réponse aux critiques de Bühler dans la *Revue sémitique*, 1899, p. 279.

7. *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1895, p. 301. — M. Halévy a répondu à mes objections dans la *Revue sémitique* de 1896.

J'écarte d'abord les témoignages littéraires qui, selon Bühler, prouveraient l'usage courant de l'écriture au VIe siècle ; car à l'exception de ceux des Grecs, qui attestent cet usage à l'époque d'Alexandre, aucun de ces témoignages n'est daté. Reste la preuve paléographique. Pour la kharoshṭhî, il n'y a pas de difficultés : l'origine araméenne paraît évidente et, si le prototype immédiat reste à trouver, il est permis de le supposer à peu près là où Bühler l'a cherché. Pour la brâhmî, il a établi que cette écriture, quand elle apparaît sur les monuments, présente des variétés qui ne permettent pas de croire à une introduction alors récente. De plus, si elle n'est pas seulement de provenance sémitique, — sur ce point tout le monde est d'accord — si elle doit en outre être rattachée, ce qui est beaucoup plus douteux, à un alphabet sémitique connu, il faut que l'emprunt ait été très ancien, pour qu'elle ait pu subir dans l'intervalle de si profondes modifications. C'est à peu près ce qu'on se disait avant l'analyse de Bühler, et je doute qu'on en puisse dire davantage [**186**] après. Il m'est impossible, pour ma part, de reconnaître à ses dérivations la valeur d'une démonstration. Elles sont possibles sans doute : les Hindous, selon toute apparence, n'ayant écrit que tard sur des matières durables, pierre et métaux, les intermédiaires, s'ils ont existé, comme je le crois, ont disparu, et nous pouvons les imaginer à notre aise. Mais toutes ces possibilités, et dans le nombre il en est de désespérées, ne font pas une preuve. Ceux donc qui, comme moi, croient à l'usage ancien de l'écriture dans l'Inde, seront réduits, tout comme par le passé, à le faire pour des raisons générales ; paléographiquement, la démonstration n'est pas faite ; on peut même dire, après un tel effort, qu'elle paraît plus éloignée que jamais.

Je ne pourrai pas même énumérer ici les notes et mémoires qui ont porté sur la longue série des documents épigraphiques des siècles troublés qui ont suivi l'époque des Mauryas. Bühler a complété sa publication des inscriptions votives de Sânchi[1]. Il a édité pieusement, d'après les papiers de feu Bhagvânlâl Indrâjî et en les entourant d'un savant commentaire, les inscriptions gravées sur le lion qui formait le chapiteau du pilier de Mathurâ[2], et il a

1. *Further Inscriptions from Sânchi,* dans *Epigraphia Indica,* II (1894), p. 366. Cf. le précédent *Bulletin,* t. XXVIII, pp. 243-244.

2. *Dr. Bhagvânlâl Indrâjî's Interpretation of the Mathurâ Lion Pillar Inscriptions,*

donné une nouvelle édition de la plaque de cuivre de Takshaçilâ (aujourd'hui Shâh Dherî, la ville du Taxilos des Grecs)[1]. Ces inscriptions en kharoshṭhî émanent la plupart de chefs étrangers, aux noms barbares plus ou moins hindouisés (mêlés aussi à des noms purement hindous) de Çoḍâsa, Rajula ou Rañjubula, Patika, Liaka, qui se qualifient de « satrape » ou de « grand satrape », et qui paraissent avoir dominé, simultanément avec d'autres dynastes étrangers, de l'Indus à Mathurâ, au Ier siècle avant notre ère, entre les derniers rois indo-grecs et les empereurs Kushaṇas. Ils font parfois suivre leur nom de l'ethnique Kusulaka (le Κοζουλο des légendes monétaires) et ont été probablement des Çakas. La plupart de leurs inscriptions sont bouddhiques[2] ; elles relatent des fondations de monastères, [**187**] des donations, une consécration de reliques du Buddha (plaque de Patika). Viennent ensuite les inscriptions des Kushaṇas, du roi des rois Kanishka et de ses successeurs, parmi lesquelles je ne mentionnerai que celle du stûpa de Manikyâla, republiée par M. Senart[3], avec un fac-similé et en une transcription définitifs, mais dont l'interprétation laisse encore bien des difficultés. Elle est surtout remarquable par ses noms propres qui présentent de singulières assonances iraniennes. Parmi les inscriptions bouddhiques plus récentes du Nord-Ouest en kharoshṭhî (celles de Mathurâ, pendant la même période, sont en brâhmî et presque toutes jainas), la plupart de courtes formules votives, je noterai seulement la dédicace d'un étang au culte des « serpents » provenant de Svât, l'ancien Udyâna, publiée d'abord par Bühler[4] et dans laquelle, M. Senart a restitué depuis, avec beaucoup de vraisemblance, le nom grec de Θεόδωρος sous la forme Thaïdora[5]; et les curieux monuments en une langue et en plusieurs alphabets également inconnus, que le major Deane a découverts dans le Buner, avec des fragments en prâcrit et en sanscrit, et qui ont été publiés

dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1894, p. 525. — Le mémoire même de Bhagvânlâl a été en partie publié, en partie résumé par M. Rapson, *The Northern Kshatrapas*, *ibidem*, p. 541.

1. *Taxila Plate of Patika*, dans *Epigraphia Indica*, IV (1896), p. 54.

2. Il y en a aussi de provenance jaina ; pour celles-ci, voir les *Further Jaina Inscriptions from Mathurâ*, éditées par Bühler dans l'*Epigraphia Indica*, II (1893), p. 199 et déjà mentionnées dans le précédent *Bulletin*, t. XXIX, p. 25.

3. *Notes d'épigraphie indienne*, VI. *L'Inscription de Manikyâla*, dans le *Journ. asiatique*, janvier-février 1896, p. 5.

4. *A new Kharoshṭhî inscription from Swât*, dans la *Wiener Zeitschrift*, X (1896), p. 57.

5. *Notes d'épigraphie indienne*, VII. *Deux épigraphes du Swat*, dans le *Journ. asiatique*, mai-juin 1889, p. 526. Ce Théodore était fils de Dati, probablement un iranien.

par MM. Senart[1], Rapson[2], et Aurel Stein[3]. Ces énigmatiques documents, qui paraissent être d'une époque sensiblement plus récente, pourraient bien émaner des rois Çâhis du Kaboul et, suivant une conjecture de MM. Chavannes et Lévi, cacher un dialecte turc[4]. Avant eux déjà, probablement dès le IVe siècle, nous voyons aussi le sanscrit apparaître dans ces parages avec la brâhmî, dans trois courtes inscriptions consistant en d'élégantes versions de trois [188] stances qui se trouvent aussi dans le canon pâli, l'une dans le *Mahâparinibbânasutta* et les deux autres dans le *Dhammapada*[5].

Parmi ces inscriptions, beaucoup sont datées ; mais de quelle ère ? d'une ère unique ou de plusieurs[6] ? La question, loin de s'éclaircir, s'est embrouillée davantage par suite de l'apport de documents nouveaux. Pour les inscriptions en kharoshṭhî, ces dates vont maintenant de l'an 18 (date de l'inscription de Kanishka à Manikyâla) jusqu'à l'an 384[7], ce qui, avec une ère unique, ferait un intervalle de 400 ans pendant lequel ce caractère n'aurait subi aucun changement appréciable. Bien que la kharoshṭhî soit une écriture cursive très irrégulière, où les modifications ne s'accusent pas nettement, la difficulté est énorme. Jusqu'ici, quand elle était pourtant moins pressante, on y échappait en admettant au moins deux ères : l'une qu'on plaçait un peu avant le milieu du Ier siècle avant J.-C., l'autre qui aurait été établie par Kanishka en l'an 78 après J.-C. (l'ère çaka). Cela faisait un intervalle d'environ 150 ans

1. *Notes d'épigraphie indienne*, V. *Les récentes découvertes du major Deane*, dans le *Journ. asiatique*, septembre-octobre 1894, p. 333, et novembre-décembre 1894, p. 504.

2. *An inscription from the Malakhand Pass*, dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 619.

3. *Notes on new Inscriptions discovered by major Deane*, dans *Journ. Roy. As. Soc. Bengal*, XLVII (1898), I.

4. *Journ. asiatique*, septembre-octobre 1895, p. 380.

5. Bühler, *Three Buddhist Inscriptions in Swât*, dans l'*Epigraphia Indica*, IV (1896), p. 133. — A signaler encore la consécration d'une paire de Buddhapadas, « de pieds du Buddha », publiée par le même, avec figure, dans l'*Anzeiger* de l'Académie de Vienne, 3 février 1898. Ces pieds ne présentent pas la convention de l'égale longueur des orteils, qui est de règle dans l'iconographie du Sud, et qui n'est pas inconnue non plus dans celle du Nord (on la trouve par exemple à Bharhut, pl. XVI ; mais non pas toujours : elle n'est pas observée sur la pl. XXXI) ; il n'y a pas non plus de trace de la roue (qui se trouve à Bharhut) ni des autres signes.

6. Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, p. 247.

7. C'est ainsi que M. Senart croit devoir lire définitivement la date de l'inscription de Hashṭnagar, *Journ. asiatique*, mai-juin 1899, p. 631. Dans ce même article il en publie une autre de l'an 318.

et la difficulté était réduite de près de moitié. Mais cette solution, en apparence si commode, se heurte à son tour à de nouvelles complications. Parmi les inscriptions jainas de Mathurâ, il s'en trouve une d'un roi qui n'est indiqué que par ses titres ; mais ces titres sont ceux des empereurs Kushaṇas, les caractères sont exactement semblables à ceux des inscriptions de ces empereurs, de Kanishka, de Huvishka et de Vâsudeva, dont les dates relevées jusqu'ici vont de l'an 5 à l'an 98. Or la nouvelle inscription est datée de l'an 29*, le chiffre seul des unités restant incertain. Ici l'écriture est la brâhmî, infiniment plus régulière que celle du Nord-Ouest et dont les modifications successives sont suffisamment [189] appréciables. Aussi Bühler, qui a publié l'inscription [1], se refuse-t-il à admettre un intervalle de 300 ans entre le premier et le dernier de ces documents si parfaitement semblables. De deux choses l'une, pense-t-il : ou les Kushaṇas se sont servis dans leurs actes et, cela, dans les mêmes lieux, de deux ères différentes, l'une fondée par Kanishka, l'autre plus ancienne ; ou, dans leurs autres inscriptions, le chiffre des centaines est à suppléer et les dates précédemment connues doivent en réalité se lire 205 à 298. Dans ce dernier cas, vers lequel il incline, l'ère n'aurait pas été fondée par Kanishka ; elle serait la même que celle des inscriptions du Nord-Ouest, qui est de la première moitié du Iᵉʳ siècle avant J.-C. Quant à Kanishka, dont la première date connue serait de l'an 205, son règne devrait être reporté plus bas qu'on ne l'admettait jusqu'ici et tomberait dans la première moitié du IIᵉ siècle après J.-C. Nous reviendrions ainsi à l'hypothèse de l'ère unique, dont on a vu plus haut les difficultés. Bien que nous n'ayons pas, que je sache, de fac-similé de l'inscription, je ne doute pas un instant de l'exactitude de la lecture et de l'appréciation de Bühler : mais peut-être son dilemme nous laisse-t-il une troisième issue. La supposition de deux ères employées simultanément par les mêmes souverains, au même lieu, me paraît aussi peu probable qu'à lui ; mais celle de la suppression des centaines ne me sourit guère plus, car il faudrait aussi transporter cet usage, qui n'est positivement attesté que beaucoup plus tard, dans les inscriptions en kharoshṭhî, où les exemples de l'expression des centaines abondent. Je me demanderai plutôt si cette inscription, trouvée à ce même Kankâli Tîlâ qui en a déjà fourni d'autres des

1. *Epigraphic Discoveries at Mathurâ*, reproduit dans l'*Academy* du 2 mai 1896, dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1896, p. 578.

premiers Kushaṇas, ne serait pas archaïsante ; si, tout en étant faite au nom et sous le règne d'un « roi des rois » postérieur, elle n'aurait pas été gravée exprès en caractères plus anciens, peut-être parce que l'image de Mahâvîra dont elle relate la consécration devait faire le pendant d'autres images (l'existence en est prouvée) consacrées auparavant. En tout cas, avant d'opérer ce remue-ménage sur la foi d'un témoignage unique, il sera prudent d'attendre.

Tandis que Bühler fait ainsi descendre Kanishka de soixante à soixante-dix ans plus bas, M. Sylvain Lévi, dans un mémoire très ingénieux et savamment documenté [1], le reporte à peu près d'autant plus [**190**] haut. Son règne tomberait dans la deuxième moitié du siècle qui a précédé et dans les premières années du siècle qui a suivi notre ère ; il aurait établi, non pas l'ère çaka de 78 après J.-C., étant lui-même un Kushaṇa et non un Çaka [2], mais cette autre ère dans laquelle sont datées tant d'inscriptions du Nord-Ouest et qui, par conséquent, doit être ramenée de la première moitié à la deuxième moitié du Ier siècle avant J.-C. L'argument principal, non le seul, est une donnée chinoise, d'après laquelle Kanishka aurait fait porter en Chine des livres bouddhiques en l'an 2 après J.-C. Malheureusement les sinologues ne s'accordent pas sur l'interprétation de cette donnée et tout l'agencement des données secondaires est aussi sujet à contestation [3]. Ici donc encore la conclusion s'impose que le plus sûr est de ne rien remuer et d'attendre ; mais en même temps il faut être reconnaissant de tout effort consciencieux qui rappelle combien ces dates précises sont incertaines et, par conséquent, dangereuses. J'ajoute que, dans la première partie du mémoire, M. S. Lévi donne des détails très intéressants et la plupart inédits sur Kanishka, ses guerres, son zèle pour le bouddhisme, son conseil spirituel Açvaghosha, son médecin Caraka, d'après des traductions chinoises de livres indiens. Un de ces livres, le *Sûtrâlaṃkâra*, est attribué à Açvaghosha même ; mais un au moins des récits communiqués ne peut guère être d'un témoin con-

1. *Notes sur les Indo-Scythes*, dans le *Journ. asiatique*, novembre-décembre 1896, p. 444, et janvier-février 1897, p. 5.

2. Je ne prétends pas écarter cet argument ; mais j'avoue ne pas lui reconnaître beaucoup de force : cette ère n'est appelée du nom de çaka que longtemps après, quand ce nom, comme celui de Yavana et d'autres, avait pris une acception très générale.

3. Edouard Specht, *Les Indo-Scythes et l'époque du règne de Kanishka d'après les sources chinoises;* dans le *Journ. asiatique*, juillet-août 1897, p. 152.

temporain, presque oculaire, ce témoin fût-il un Hindou et un patriarche.

M. A.-M. Boyer, qui a consacré un travail spécial à l'ère de 78 après J.-C.[1], ne remue rien ; mais il précise. Il cherche l'origine de cette ère çaka dans la région où la légende la place, où des témoignages positifs rectifient la légende et, par conséquent, la confirment, où l'ère apparaît pour la première fois sous ce nom et où elle a été le plus constamment en usage, auprès d'une dynastie qui a duré longtemps et qui paraît bien avoir été une dynastie çaka, chez les Kshatrapas ou satrapes occidentaux, qui ont dominé pendant près de trois siècles et demi sur le Gujarât, la côte du Konkan, une partie du Malava et du Dékhan occidental, et dont les inscriptions et les monnaies, de l'aveu général, sont datées [191] de cette ère de 78 A. D. Le fondateur de l'ère aurait été Nahapâna, le fondateur de la dynastie. Comme dans toute thèse, il y a bien un peu de parti pris dans ce mémoire ; mais il est bien conduit et tous les aboutissants de la question y sont soigneusement étudiés. Nahapâna n'a peut-être pas fondé l'ère çaka ; mais il aurait pu la fonder et il y a même une certaine probabilité qu'il l'a fondée en effet. C'est tout ce qu'on peut demander en pareille matière.

C'est pendant cette période que les rapports de l'Inde avec l'Occident ont été le plus actifs et le plus féconds [2]. Nous n'en aurions pas d'autres témoignages, qu'ils seraient attestés par nos inscriptions, dont plusieurs sont datées de mois macédoniens. Des fragments de la pensée indienne ont certainement été portés dans le monde occidental, d'abord sporadiquement, dès les premiers temps de l'époque alexandrine, plus abondamment plus tard, à la suite du gnosticisme et du manichéisme. Mais bien plus grande a été l'action inverse, les influences multiples exercées dans l'Inde

1. *Nahapâna et l'ère çaka*, dans le *Journ. asiatique*, juillet-août 1897, p. 120.

2. Pour des rapports plus anciens, voir M. Kennedy, *The Early commerce of Babylon with India*, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 241, un singulier mélange de faits positifs, d'hypothèses et de fantaisies ; le côté indien de la question surtout est traité avec bien peu de critique. Je ne connais encore que par ouï-dire la communication faite par M. Furtwaengler au Congrès de Rome sur la trouvaille d'objets de style mycénien dans la vallée du Kaboul ; mais le fait se confirmerait, que je n'en serais pas étonné. On a bien trouvé un clou de girofle dans une tombe de l'époque mérovingienne. L'échange des produits se fait de proche en proche indéfiniment ; il est immémorial et doit être soigneusement distingué de l'échange des idées et des éléments de culture, qui exige le contact.

par l'hellénisme. M. Goblet d'Alviella a tracé le tableau de ces influences dans un livre[1] que M. Foucher a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[2]. Pour le bouddhisme, elles ont été surtout extérieures; même pour le culte, elles n'ont guère porté que sur les dehors[3]; [**192**] mais là elles ont été intenses et dominantes. Directement ou indirectement, c'est d'elles que relève toute son iconographie ancienne; un assez grand nombre de nos inscriptions ne sont autre chose que des épigraphes de statues et de bas-reliefs où le reflet de l'art grec ne disparaît jamais entièrement.

Je n'ai pas à revenir ici sur l'excellent manuel de cet art bouddhique qu'on doit à M. Grünwedel[4]. M. Foucher en a fait suffisamment ressortir les mérites[5], dans un article que les lecteurs de la *Revue* n'ont sûrement pas oublié[6]. Tout en rendant justice au

1. *Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde.* Paris, 1897. — Cf. aussi Eugène Monseur, *L'Inde et l'Occident*, dans la *Revue de l'Université de Bruxelles,* juin-juillet 1898.

2. T. XXXVIII, p. 195.

3. Je ne crois pas qu'il y ait eu transmission d'aucune sorte entre les « moulins à prières » du Tibet et les diverses espèces de roues sacrées de l'antiquité et de notre moyen âge, dont quelques spécimens subsistent encore dans nos campagnes, en Bretagne par exemple. La formule du *dharmacakrapravartana*, de « la mise en branle de la roue de la loi », est organique dans l'Inde, et il en est de même des éléments symboliques, solaires et autres, qu'on y a associés et qui sont universels. Ce n'est que pour les symboles à l'état figuré, pour leur iconographie, que la question d'emprunt peut être utilement posée. Cette distinction, ainsi que bien d'autres, n'a pas été suffisamment faite dans l'ouvrage érudit mais faiblement critique de M. William Simpson, *The Buddhist Praying-wheel*, 1896 (cf. une note additionnelle du même dans le *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 873), dont M. Goblet d'Aviella a rendu compte ici même, t. XXXV, p. 117. M. Goblet d'Alviella, dont on n'a pas oublié les précédents travaux sur ces questions, a encore traité de celle-ci dans : *Moulins à prière, roues magiques et circumambulations*, dans la *Revue de l'Université de Bruxelles,* 1897, et *Un curieux problème de transmission symbolique. Les Roues liturgiques de l'ancienne Égypte*, dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, novembre 1898.

4. *Buddhistische Kunst in Indien.* Berlin, 1893. Cf. l'article que ce livre a inspiré à M. Oldenberg et qui est reproduit dans *Aus Indien und Iran.* Berlin, 1899, p. 108.

5. Sur plusieurs points, je suis obligé de faire des réserves : je ne vois pas bien ce que M. Grünwedel peut entendre par « style perso-indien » à propos de sculptures. L'influence indirecte de la sculpture grecque me paraît s'être étendue bien plus loin que ne l'admet M. Grünwedel. Son identification du personnage porteur d'une sorte de foudre avec Mâra est certainement manquée. M. Burgess a montré qu'elle était contredite par plusieurs monuments ; il aurait pu ajouter que l'idée de représenter Mâra mêlé aux disciples, au milieu d'une foule, n'a rien de bouddhique : Mâra n'apparait que dans la solitude et il suffit qu'il se sache reconnu, pour qu'il disparaisse. C'est un trait essentiel de la psychologie du personnage que M. Grünwedel a complètement méconnu. Enfin l'illustration, qui était ici d'une importance capitale, est exceptionnellement mauvaise, même pour un livre à bon marché.

6. *L'Art bouddhique dans l'Inde d'après un livre récent*, t. XXX (1894), p. 319.

travail de son devancier, il l'a complété sur plusieurs points : il a montré notamment que l'iconographie des Bodhisattvas est de bonne heure beaucoup plus arrêtée et plus précise que ne l'admet M. Grünwedel et que la sculpture à moitié grecque du Gandhâra s'inspire déjà du bouddhisme mahâyâniste. Il faut espérer que M. Foucher complétera bientôt cette belle étude par un travail d'ensemble sur l'art gréco-bouddhique, qu'il est allé étudier [**193**] sur les lieux et dont il a rapporté d'intéressants spécimens pour notre petite collection indienne du Louvre[1]. En attendant, M. James Burgess nous a donné de substantielles notices sur les produits de cet art[2], qui prenaient autrefois le chemin du *British Museum*, mais qui maintenant enrichissent, de plus en plus nombreux, les Musées de Calcutta et de Lahore. M. William Simpson s'est plus spécialement occupé de l'architecture de cette région du Nord-Ouest[3] ; il a essayé d'en distinguer les divers éléments, indigènes, grecs et gréco-romains, ces derniers venus surtout par la voie de Palmyre ; M. J. C. Kipling y ajoute du byzantin. C'est de ce dernier côté, en passant par la Perse des Sassanides, qu'il faut certainement chercher les affinités lointaines des fresques d'Ajantâ. Du monumental ouvrage que leur a consacré M. John Griffiths [4], je ne connais que les spécimens qu'en a publiés le *Journal of Indian Art* [5].

Venu de l'Ouest, cet art repassa ensuite les montagnes et, avec la culture indo-bouddhique, pénétra dans l'Asie centrale, étendant ses influences lointaines à la Chine et au Japon [6]. De véritables dépôts de ses produits se sont révélés depuis une dizaine d'années

1. De ce voyage, nous n'avons encore que des notes et des relations sommaires, mais pleines de promesses : *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1896, p. 21 ; 1897, p. 38, 105, 21 ; 1898, p. 257. — *Notes sur l'itinéraire de Hiuen-tsang au Gandhâra*, dans les *Actes* du Congrès de Paris, I, p. 93. — *Sur la frontière indo-afghane*, dans le *Tour du Monde*, 7, 14, 21 octobre et 18, 25 novembre 1899. — *Rapport sur une mission d'études archéologiques et religieuses dans l'Inde* (*novembre* 1895-*octobre* 1897), dans les *Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires*, t. IX (1899), p. 521.

2. *The Gandhâra sculptures*, dans *The Journal of Indian Art*, vol. VIII, avril et juillet 1898, janvier 1900. — Sur cet art du Gandhâra, cf. encore Th. Bloch, *Buddha worshipped by Indra, a favourite subject of Ancient Indian Art*, dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, juillet 1898, p. 186.

3. *The Classical influence in the Architecture of the Indus Region and Afghanistan*, avec les observations de M. J. C. Kipling ; dans *The Journal of the Roy. Institut of British Architects*, 21 décembre 1893, 4 et 18 janvier 1894.

4. *The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajantâ*, 2 vol. imp. fol. with 159 Plates partially coloured, 1896-98.

5. Vol. VIII, janvier 1898.

6. Fr. Hirth, *Ueber fremde Einflüsse in der Chinesischen Kunst*, 1896. Cf. l'article de M. Chavannes, dans le *Journ. asiatique*, novembre-décembre 1896, p. 529.

dans le Turkestan oriental, sur la lisière de ce terrible désert de Takla Makan [1] dont l'explorateur suédois, le docteur Sven Hedin, a décrit les dangers après avoir [194] failli y périr [2]. Les centres de provenance sont Kuchar, au nord du désert, d'où étaient déjà venus le *Bower manuscript* et les *Weber manuscripts* [3], et, au sud, la région de Khotan, d'où a été apporté le *Dhammapada* en écriture kharoshṭî [4] ; mais beaucoup d'objets proviennent en réalité de l'intérieur du désert, moins étendu jadis qu'à présent, et il est à peu près certain qu'une riche moisson est encore ensevelie sous ces sables arides, qui constituent un excellent milieu préservateur et où M. Sven Hedin a trouvé de véritables villes mortes. A l'exception des objets recueillis et publiés par le voyageur suédois d'une part, et d'autre part par M. Grenard [5], les trouvailles sont allées, les unes à Saint-Pétersbourg, par l'entremise de M. Petrovsky, les autres à Calcutta [6]. Toutes ces collections ont entre elles les plus grandes ressemblances. On a déjà vu, plus haut, p. 168, le parti que M. d'Oldenburg a tiré des manuscrits de celle de Saint-Pétersbourg. Les poteries, terres cuites, bronzes, intailles, cachets, amulettes ont été l'objet de notices de la part de M. Petrovsky lui-même [7] et de M. Kizeritzky [8], le savant conservateur des anti-

1. Le nom même, d'après les informations données à M. Hoernle, viendrait de l'étendue et du nombre des « champs de poteries » qui s'y rencontrent.

2. De sa relation, *Through Asia*, je ne connais que la version abrégée : *A travers l'Asie centrale*, qui a été publiée dans le *Tour du Monde*, 22 et 29 octobre ; 5, 12, 19, 26 novembre et 3, 10 décembre 1898.

3. Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, pp. 252-253. La superbe publication des fragments composant le *Bower manuscript*, par M. Hoernle, est maintenant achevée, en 7 parties, Calcutta, 1893-1897 ; il ne reste plus à faire que l'Introduction et l'Index. Des *Weber manuscripts*, M. Hoernle se propose, s'il trouve un nombre suffisant de souscripteurs, de publier une édition photographique du principal fragment en une langue inconnue (*Part IX* du rapport de 1893).

4. Voir plus haut, p. 170.

5. *J.-L. Dutreuil de Rhins*, *Mission scientifique dans la Haute-Asie*, 1890-1895, 3 volumes avec atlas, Paris, 1897-1898. L'ouvrage a été publié par le membre survivant de la mission, M. F. Grenard ; les volumes II et III sont entièrement de lui. Les trouvailles archéologiques sont décrites vol. III, pp. 125 et ss. Elles comprennent, entre autres, une belle intaille de travail grec représentant Apollon citharède, des monnaies indo-scythes, d'autres à légendes en prâcrit (kharoshṭhî) et en chinois, et une curieuse croix en fer émaillé, avec des signes grecs et des caractères chinois. Sur ce dernier objet, voir aussi M. Devéria, dans le *Journ. asiatique*, novembre-décembre 1896, p. 436.

6. Quelques doublets de ces dernières, entres autres de *block-prints*, sont arrivés à Paris.

7. « Notes sur des antiquités de Kashgar », dans les *Zapiski* de la Société impériale russe d'archéologie, t. IX, 1895 (en russe). M. Th. Volkov a bien voulu résumer pour moi ce mémoire ainsi que le suivant.

8. « Antiquités de Khotan de la collection Petrovsky » ; *ibidem* (en russe). M. Kize-

quités de l'Ermitage. M. d'Oldenburg a aussi [195] publié quelques bronzes dans ses « Notes sur l'art bouddhique », dont il a été question plus haut, p. 169[1].

Nous sommes plus exactement informés du contenu et des accroissements successifs de la collection de Calcutta, grâce à M. Hoernle, qui, depuis l'addition des *Weber manuscripts*[2], a continué à en tenir l'inventaire à jour, dans les *Proceedings* et dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale[3]. De son rapport officiel sur l'ensemble, la première partie seule est publiée[4]; mais la collection entière est décrite plus sommairement dans une notice qu'il a présentée au Congrès de Rome[5]. Prise en masse, la collection, qui est destinée en majeure partie au *British Museum*, va du Ier siècle environ de notre ère jusqu'à une époque assez basse, vers le XIe ou XIIe siècle, ce qui n'a rien d'étonnant dans une région où le bouddhisme, adossé au Thibet et demeuré plus ou moins en contact avec la Chine, a résisté longtemps à l'Islam. La série des monnaies, qui est particulièrement riche, rappelle beaucoup celle qu'a publiée M. Grenard. Comme celle-ci, elle commence avec quelques pièces des Indo-Scythes et se continue ensuite par des monnaies indigènes bilingues très nombreuses, à légendes en kharoshṭhî (prâcrites)[6] et en chinois qui paraissent être du IIe siècle, tandis

ritzky estime que, parmi les fragments en terre cuite de style grec plus ou moins pur, plusieurs sont antérieurs à notre ère. Quelques-uns se rapprochent de types assyriens, d'autres, plus informes, rappellent des produits chypriotes ; mais toutes les barbaries se ressemblent.

1. « Notice sur les bronzes de Khotan. » Cette seconde partie du mémoire cité de M. d'Oldenburg n'a pas été traduite dans le *Journal* de la Société orientale américaine. J'en dois également le résumé à M. Th. Volkov.

2. Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, p. 253.

3. *Proceedings* de mai 1895, p. 84. — *Three furthers Collections of ancient Manuscripts from Central Asia*, with 24 Plates ; dans le *Journal*, LXVI, 1897, p. 213. Le tirage à part a été présenté au Congrès de Paris. — *Proceedings* de février 1898, p. 68. — *A Note on some Block-prints from Khotan*, with two facsimile plates, *ibidem* ; avril 1898, p. 124.

4. *A Report on the British Collection of Antiquities from Central Asia*, with nineteen facsimile plates, a map and twelve woodcuts. Part I, 1899. Publié comme *Extra-number* du *Journal asiatique* du Bengale, 1899.

5. *A Note on the British Collections of Central Asian Antiquities*. Oxford, 1899. Cette notice a été reproduite depuis dans l'*Indian Antiquary*, mars et avril 1900, avec une note additionnelle sur de nouveaux envois. Ceux-ci comprennent entre autres des pièces persanes du XIe siècle, mentionnant la secte iranienne des Sipâsi, dont l'énigmatique *Desâtir* est le livre sacré.

6. Cette kharoshṭhî, dont le déchiffrement est en partie incertain, diffère sensiblement de celle de l'Inde. M. Hoernle y voit, ainsi que dans celle de ses monnaies bactriennes, une formation parallèle, non une dérivation du type indien. En tout cas, il y a là un indice que le manuscrit du *Dhammapada*, bien que trouvé à Khotan, a été écrit dans l'Inde.

que le monnayage [196] indo-grec et gréco-bactrien n'est presque pas représenté ; à l'exception de deux, toutes les pièces de cette provenance que renferme la collection ont été trouvées sur le versant occidental du Pamir. M. Hoernle voit dans ces faits une indication pour la date approximative de l'établissement du bouddhisme dans ces parages, ainsi qu'une confirmation de la tradition qui met cet établissement en rapport avec une véritable immigration hindoue. Viennent ensuite des monnaies purement chinoises, sassanides, musulmanes des diverses dynasties qui se sont succédé dans les contrées voisines ; l'Inde du moyen âge n'est que faiblement représentée ; l'empire byzantin ne l'est que par une seule pièce, une monnaie d'or qui paraît être de la fin du VIIIe siècle. Les autres antiquités sont de même sorte que celles des collections Dutreuil de Rhins et Petrovsky ; comme dans celles-ci, l'élément gréco-bouddhique est largement représenté et, dans beaucoup de pièces, il y a une intention prononcée de satire et de caricature. Les manuscrits, qui n'ont pas encore été étudiés en détail, comprennent les mêmes variétés d'écriture que les *Weber manuscripts ;* mais il y a en outre des fragments chinois et plusieurs sortes de caractères inconnus, les uns se rapprochant de l'ouigour, d'autres rappelant des formes de l'onciale grecque, mais ne se prêtant jusqu'ici à aucun déchiffrement. Une des parties les plus curieuses de la collection est un lot de *block-prints*, de xylographes imprimés au moyen de planches de bois gravées, en caractères absolument inconnus. Ils consistent en cahiers de formats et de formes divers et parfois bizarres, dont les feuilles sont réunies au moyen d'anneaux, plus souvent de rivets en bronze et dont le texte est formé par une seule formule avec deux ou trois variantes au plus, répétée des centaines de fois. Ils n'étaient sûrement pas destinés à être lus ; car les rivets, qui en constituent la reliure, empêchent parfois de les ouvrir assez pour en découvrir tout le texte et permettent seulement de les feuilleter. M. Hoernle y voit des instruments de ces dévotions toutes mécaniques auxquelles servent encore de nos jours les moulins et les étendards à prières[1].

[197] C'est par ces régions que, à partir du ve siècle, les pèlerins chinois qui suivaient la route de terre se sont frayé leur chemin vers l'Inde ; c'est là aussi qu'ils prenaient contact avec les usages

1. Un nouvel envoi contenant un de ces *block-prints* sensiblement différent des autres vient d'être l'objet d'une nouvelle notice de M. Hoernle, *On an Ancient Block-print from Khotan;* dans le *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1900, p. 321.

hindous. La reconstitution de leurs itinéraires est une des principales tâches de l'archéologie du bouddhisme ancien et parfois du bouddhisme primitif. Près de Khotan même, M. Grenard croit pouvoir identifier la place où a été trouvé le manuscrit Dutreuil de Rhins avec le monastère du Goçṛiñga de Hiouen-tsang et, du même coup, déterminer le site de l'ancien Khotan à environ 8 kilomètres à l'ouest de la ville actuelle[1]. Au sud des montagnes, M. Foucher a suivi pas à pas la trace du pèlerin dans le Gandhâra et dans une partie de l'Udyâna (Peshavar et Svât), confirmant d'anciennes identifications et en proposant de nouvelles[2]. M. Aurel Stein en a fait autant pour une autre partie de l'Udyâna (Bunêr), où l'Aornos d'Alexandre attend encore son premier explorateur[3]. C'est tout un chapitre d'archéologie bouddhique et en même temps d'histoire indienne que nous ont donné MM. Sylvain Lévi et Ed. Chavannes dans leur traduction de l'itinéraire d'Ou-k'ong accompagnée d'un savant commentaire[4].

Nous retrouverons plus tard un autre de ces pèlerins, I-tsing, dont les mémoires intéressent plutôt l'histoire des doctrines et de la littérature que l'archéologie proprement dite ; mais je dois du moins rappeler ici [**198**] les inscriptions chinoises de Bodh-Gayâ publiées et traduites dans cette *Revue* par M. Chavannes[5].

A ce même sanctuaire de Bodh-Gayâ, où la tradition place la

1. *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1898, p. 229, et *Mission Dutreuil de Rhins*, t. III, pp. 127, 142.

2. Pour le détail des publications, voir plus haut, p. 193, note 1.

3. *Detailed Report of an Archæological Tour with the Buner field force.* Lahor, Punjab Government Press, 1898. Une notice préliminaire de ce rapport se trouve dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, mars 1898. Le rapport lui-même a été reproduit dans l'*Indian Antiquary*, janvier-mars 1899. — Cf. aussi *Note on Udyâna and Gandhâra*, by H. A. Deane ; dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1896, p. 655.

4. *Voyages des pèlerins bouddhistes. L'itinéraire d'Ou-k'ong* (751-790) *traduit et annoté* ; dans le *Journ. asiatique*, septembre-octobre 1895, p. 341. — Il faut y joindre les rectifications de M. Aurel Stein, *Notes on Ou-k'ong's Account of Kaçmîr*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, VII, 1896. Depuis sa magistrale édition du texte de la *Râjataraṅgiṇî* (1892) et comme prémices de la traduction qui est sur le point de paraître, M. A. Stein a publié une série de notes sur l'ancienne topographie et histoire du Cachemir ; je ne mentionnerai que : *Notes on the ancient Pîr Pantsâl Route*, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXIV, 1895, p. 376. — *The Castle of Lohara*, dans l'*Indian Antiquary*, XXXI (1897), p. 225. — *Notes on Maps of ancient Kaçmîr and Çrînagar*, dans *Actes* du Congrès de Paris, I, p. 75. — *Notes on the Monetary System of ancient Kaçmîr*, dans le *Numismatic Chronicle*, XIX (1899), p. 125.

5. T. XXXIV, p. 1 et XXXV, p. 88. Pour les accusations portées à tort contre M. Chavannes à propos de cette publication, cf. *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1898, p. 113, et *Journ. des savants*, 1898, p. 436.

scène de l'illumination parfaite de Çâkyamuni, M. G. A. Grierson, à la suite d'un nouvel examen, a rectifié et complété la description faite jadis par le général Cunningham du « promenoir du Buddha[1] ». Moins vénérables que ce promenoir, qui date peut-être d'Açoka, mais anciennes tout de même et très intéressantes sont des trouvailles faites par MM. Vincent A. Smith et William Hoey : dans les North-Western Provinces, trois statuettes en bronze du Buddha[2], dont la plus récente n'est pas postérieure à l'époque des Guptas et dont les deux autres remontent probablement plus haut; dans le district de Gorakhpur et non moins anciennes, des briques portant gravés sur leur deux faces non de simples formules, mais des textes bouddhiques d'une certaine étendue[3]. L'un de ces textes, le seul publié, est un sûtra ou discours du Buddha, en pur sanscrit, donnant la double énumération, dans un sens et puis dans l'autre, des douze *nidânas* ou conditions successives de l'existence. C'est jusqu'ici le seul exemple dans l'Inde de documents de ce genre, rappelant les tablettes qui composaient les bibliothèques de Babylone et de Ninive.

M. Finot a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[4] le travail de M. Foucher sur les peintures de la collection Hodgson[5]. Les peintures sont relativement modernes ; mais on ne saurait douter qu'en partie du moins elles reproduisent des thèmes traditionnels, dont quelques-uns [199] remontent fort loin. A plus forte raison cette observation s'applique-t-elle à l'étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, que M. Foucher publie en ce moment même et dont il a bien voulu me communiquer les bonnes feuilles[6]. Bien

1. *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, avril 1896, p. 52.

2. *Ancient Buddhist statuettes and a Candella coper-plate from the Bândâ District ;* dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXIII, 1895, p. 155.

3. *Buddhist Sûtras inscribed on bricks found at Gopalpur in the Gorakhpur District ;* dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, juillet 1896, p. 99.

4. T. XXXVIII (1898), p. 241.

5. *Catalogue des peintures népalaises et tibétaines de la collection B. H. Hodgson à la Bibliothèque de l'Institut de France ;* extrait des *Mémoires* (savants étrangers) de l'Académie des inscriptions, t. XI, 1re partie, 1897. — Il est regrettable qu'en dressant cet utile catalogue, M. Foucher, ainsi que le lui a rappelé M. Burgess (*Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 921), ait oublié de mentionner la description que M. Barthélemy Saint-Hilaire, plus de trente années auparavant, avait donnée de ces peintures dans le *Journal des savants* de février et mars 1863.

6. *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des documents nouveaux ;* ouvrage accompagné de dix planches et de trente illustrations, d'après les photographies de l'auteur. Paris, 1900, forme le vol. XIII de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses.*

que les deux manuscrits népalais, qui en constituent le principal document, ne datent peut-être que du XIe siècle[1], les miniatures de ces manuscrits reproduisent évidemment des données plus anciennes[2]. Elles sont au nombre de 122 et représentent en majeure partie les Buddhas, Bodhisattvas, Târâs, Prajñâpâramitâs de sanctuaires fameux, dont plusieurs sont connus par ailleurs, mais dont un plus grand nombre est inconnu. La façon dont ces images se correspondent d'un manuscrit à l'autre, leur conformité parfois très particulière à des types conservés par la sculpture, la fidélité relative surtout avec laquelle elles représentent certains monuments déterminés et encore existants, comme ceux de Râḍhya par exemple, montrent qu'il y avait là non seulement des schémas traditionnels, mais des données positives et un certain souci d'exactitude pour les reproduire. En d'autres termes, nous avons là, en partie du moins, de véritables documents archéologiques, non pas sans doute comme on les veut maintenant chez nous, où il n'y a plus que les autotypiques qui comptent, mais guère plus fantaisistes, après tout, que ce qu'on acceptait parfois comme tel, il y a moins de cent ans.

Nous voici arrivés à la fin de cette longue revue des travaux qui ont porté sur l'archéologie bouddhique : à la date, quelle qu'elle soit au juste, où furent écrits les manuscrits de M. Foucher, la période vraiment féconde du bouddhisme était passée et ses jours étaient comptés dans l'Inde. Il nous reste maintenant à revenir sur nos pas et à examiner ce qui a été fait pour sa littérature. Mais avant de quitter cette branche de [200] recherches, je rappellerai encore un mémoire déjà un peu ancien dans lequel M. Burgess a eu la bonne pensée d'en retracer l'histoire[3]. Il a surtout tenu à en éclairer les commencements et, par là, son travail déjà maintenant utile, le deviendra de plus en plus avec le temps. Car, bien que

1. Il se pourrait à la rigueur que ces dates fussent à reporter au VIIIe siècle, car elles semblent bien s'accorder avec les vues émises par M. Sylvain Lévi sur l'ancienne chronologie du Népal (*Journ. asiatique*, juillet-août 1894, pp. 55 et ss.). — Sur le voyage de M. Lévi dans l'Inde, au Népal et au Japon, qui a été très fructueux, nous n'avons encore que des relations fragmentaires (*Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1898, pp. 149 et 174) et un rapport général sommaire présenté à l'Académie (*ibidem*, 1899, p. 71).

2. M. Foucher avait déjà attiré l'attention sur ses deux manuscrits (l'un de Cambridge et l'autre de Calcutta) et sur les miniatures dans le *Journ. asiatique*, mai-juin 1895, p. 523, et mars-avril 1896, p. 347.

3. *Archæological Research in India ;* dans les *Actes* du Congrès de Stockholm. Section aryenne, p. 3 (1889-1893).

ces études d'archéologie soient plus jeunes que les études indiennes qui, elles-mêmes, ne sont pas fort vieilles, les choses ont marché si vite que l'histoire de leur début est à son tour et dès maintenant devenue une sorte d'archéologie.

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XLII [1900], p. 50 et ss.)

---

[50] Du domaine de l'archéologie du bouddhisme[1], nous pas-

1. Je profite de la première occasion qui s'offre, pour ajouter la mention de quelques travaux d'archéologie qui me sont parvenus quand le précédent article était imprimé. Pendant que M. Petrovsky et ses agents concentraient leurs recherches sur l'extrémité occidentale de la Gobi, d'autres savants russes exploraient la lisière septentrionale du désert plus vers l'Est, dans la région de Turfan. D'une de ces explorations, entreprise en 1898 par M. D. Klementz sous les auspices et aux frais de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, nous avons le premier fascicule d'une relation qui s'annonce comme devant être de dimensions considérables : *Nachrichten über die von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan.* Heft I, Saint-Pétersbourg et Leipzig (Haessel), 1899. Le rapport de M. Klementz (traduit en allemand par M. O. von Hallers), après avoir résumé l'histoire de la région et en avoir décrit la conformation fort curieuse (c'est en grande partie une dépression au-dessus du niveau de la mer, évidemment le fond d'une ancienne mer intérieure), relève des stûpas, dont les plus considérables ne sont hindous que par le détail, la forme générale, une pyramide à base rectangulaire, relevant d'une tout autre tradition, des cavernes creusées au flanc des montagnes et aménagées pour le culte bouddhique et l'habitation des moines, des peintures où, à côté des types hindous, tibétains, chinois, s'accusent des influences byzantines, enfin des inscriptions en diverses langues, non encore publiées, à l'exception de celles en langue ouïgoure, qui sont déchiffrées et traduites dans la deuxième partie du fascicule par M. Radloff. Ici encore on a trouvé des fragments de manuscrits et des livres xylographiques (*block-prints*). — A la même époque et de la même région, M. le baron Munck et M. O. Donner ont rapporté des inscriptions sanscrites, qui ont été publiées et interprétées par M. Senart : *Note sur quelques fragments d'inscriptions de Turfan ;* dans le *Journ. asiatique* de mars-avril 1900. Elles consistent en des invocations à divers Buddhas et en une liste des *nakshatras*, et elles sont intéressantes surtout en ce qu'elles montrent l'usage épigraphique d'une écriture rencontrée jusqu'ici en manuscrit seulement, la *Central Asian Brâhmî* de M. Hoernle. — M. Albert Grünwedel a publié, d'après les collections du prince Uchtomskij, une monographie copieusement illustrée sur les modifications que le panthéon et l'iconographie bouddhiques ont subies au Tibet et en Mongolie : *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Utchtomskij.* Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen. Leipzig, Brockhaus, 1900. Le même auteur vient de faire paraître une deuxième édition de son « Manuel de

sons maintenant [51] à celui de la littérature. Et, comme la fin du précédent article nous avait laissé chez les bouddhistes du Nord, nous y resterons et commencerons par l'examen des travaux relatifs à la littérature septentrionale.

M. Senart a achevé sa belle édition du *Mahâvastu*[1]. L'ouvrage a tenu tout ce qu'il promettait, en bien et en mal : pour l'histoire de la langue en général et de celle du bouddhisme en particulier, c'est une mine inépuisable dont le commentaire et l'excellent index ajouté par M. Senart facilitent singulièrement l'exploitation ; pour la plupart des épisodes de la légende bouddhique, il fournit de précieuses variantes ; rien que pour l'histoire comparative des *jâtakas*, il contient, en fait de matériaux, de quoi défrayer de longues études. Par contre, il nous renseigne moins bien sur les doctrines ; il ne nous apprend à peu près rien sur celle des Lokottaravâdins, l'école à laquelle il appartient ; de *Vinaya* proprement dit, bien qu'il se donne pour un traité de « Discipline », il contient juste une douzaine de lignes, et, si l'œuvre actuelle laisse encore entrevoir par-ci par-là un certain parallélisme avec les légendes qui servent d'illustration au Vinaya dans le canon pâli, ces légendes sont ici tellement détournées de leur but que, du dessin primitif, le contour même ne subsiste plus. Enfin, jusqu'au bout, il est resté le parfait modèle de l'incohérence, au point que, à défaut de la preuve matérielle, de la trace encore visible de la déchirure, il est souvent impossible de décider si tel ou tel développement incongru est ou non une interpolation. J'ai essayé ailleurs[2] de montrer dans quelle mesure le livre, qui, pour le fond, [52] appartient au « Petit Véhicule », a été contaminé de doctrines mahâyânistes, et de montrer aussi que, tel que nous l'avons, la rédaction n'en a probablement pas été achevée avant le VIe siècle.

M. E. B. Cowell a traduit en anglais le *Buddhacarita*, la vie du Buddha, par Açvaghosha[3], dont il venait de publier le texte dans les « Anecdota Oxoniensia[4] ». Le titre général du volume des

l'art bouddhique » (cf. t. XLI, p. 192), que je n'ai pas vue ; mais à en juger par le précédent mémoire, il a abandonné quelques-unes de ses identifications du personnage de Mâra.

1. *Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois*, et accompagné d'introductions et d'un commentaire philologique. T. III, Paris, 1898.

2. *Journal des savants*, août, septembre et octobre 1899.

3. *The Buddhacarita of Açvaghosha translated from the Sanskrit*; dans les *Sacred Books of the East*, XLIX (1894).

4. En 1893. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 256.

Sacred Books, qui contient cette traduction « Buddhist Mahâyâna Texts », n'est pas exact pour le Buddhacarita, qui ne contient rien de particulièrement mahâyâniste. Il s'applique au contraire parfaitement aux quatre autres traités du volume : le *Sukhâvatîvyûha* (en deux rédactions), la *Vajrachedikâ*, le *Prajñâpâramitâhṛidayasûtra* (en deux rédactions), traduits par M. Max Müller, et l'*Amitâyurdhyânasûtra* traduit par M. J. Takakusu. Du premier sûtra, le texte des deux rédactions avait été publié par M. Max Müller dans les « Anecdota Oxoniensia » en 1884 et la traduction de la rédaction la plus courte par le même avait paru dans le deuxième volume de ses *Essays*. Le texte du second ainsi que celui des deux rédactions du troisième (avec une traduction de la rédaction la plus courte) avaient été publiés de même dans les « Anecdota » en 1881 et en 1884. Le quatrième sûtra, dont le texte sanscrit n'a pas encore été retrouvé, est traduit ici sur la version chinoise. Quant à la *Vajrachedikâ*, on en possédait une version allemande faite sur le tibétain par Schmidt en 1837 et une traduction française, faite sur le texte de M. Max Müller avec comparaison des versions chinoise et mandchoue, par feu Mgr de Harlez dans le *Journal asiatique* [1]. Le même savant, dont nous déplorons la mort récente, a publié depuis le texte mandchou de la *Vajrachedikâ* avec une traduction française dans le « Journal oriental de Vienne [2] ».

M. Carlo Puini a entrepris la traduction de la version chinoise du « Lotus de la Bonne Loi », faite par Kumârajîva au début du vᵉ siècle [3], [53] et qui présente, paraît-il, d'assez notables variantes par rapport au texte sanscrit traduit par Burnouf et par Kern. C'est également sur les versions chinoises qu'ont été traduits le *Vimalakîrtinirdeçasûtra* [4], texte assez étendu, dans lequel ce célèbre *gṛihapati* ou maître de maison, contemporain du Buddha, fait la leçon aux plus grands disciples et, à propos de la « délivrance »,

1. Novembre-décembre 1891. Cf. la *Revue*, t. V, p. 117, et XXVIII, p. 255. Les trois autres traités sont exactement du même acabit. Il serait difficile de dire en peu de mots ce qu'ils contiennent et ne contiennent pas.

2. *Le Livre de diamant clair, lumineux, faisant passer à l'autre vie*; dans *Wiener Zeitschrift*, t. XI (1897), pp. 209 et 331.

3. *Saddharmapuṇḍarîka nella versione cinese*; dans *Studi italiani di filologia indo-iranica*, t. I et s. Ce nouveau recueil se publie depuis 1897 à Florence sous la direction de M. Francesco L. Pullé.

4. Dans la revue japonaise (Tokio) *Hansei Zasshi*, vol. XIII (1898) et s. Cf. dans le même volume de la même revue : *Buddha's Instructions respecting Hygiene and the Nursing of the sicks.*

pérore de *omni re scibili*, et le *Dharmacakrapravartanasûtra*[1], qui est un abrégé de la prédication de Bénarès, avec l'addition d'une glorification du *dharmacakra*, de la roue de la loi, prise ici au propre, comme symbole figuré.

Sauf le Buddhacarita, les textes qui précèdent sont tous indistinctement considérés comme canoniques, qu'ils appartiennent au Petit ou au Grand Véhicule ; car, bien qu'on reconnaisse que les sûtras du Mahâyâna ont été divulgués plus tard et qu'on se soit abstenu de les mêler aux anciennes collections, on ne doute plus depuis longtemps que, selon leur propre prétention, ils ne soient la parole même du Buddha. Ceux qui vont suivre, au contraire, de quelque autorité qu'ils aient pu jouir, n'ont jamais été acceptés que comme des œuvres des Pères de l'Église.

Dans leurs luttes avec les brahmanes, les bouddhistes furent obligés de s'outiller à l'égal de leurs rivaux ; ils leur empruntèrent leurs procédés d'exposition et de polémique, et ils eurent ainsi des écoles philosophiques sur le modèle des *Darçanas*. Une de ces écoles est l'école mahâyâniste des *Mâdhyamikas*, « ceux du juste milieu », dénomination qu'ils ne justifient guère, car ils professent l'extrême nihilisme. Les *Sûtras* de l'école, qui sont sous la forme de *kârikâs* métriques, sont attribués au fondateur, Nâgârjuna, que la tradition place au IIe siècle ; la *Vṛitti* ou commentaire de Candrakîrti est probablement du VIIIe. Texte et commentaire ont été publiés pour la Société des *Buddhist Texts of India* par Çarat Candra Dâs et Çarat Candra Çâstri[2]. De plus, les *Sûtras* sont depuis 1895 en cours de publication par les soins du professeur Satîç Candra Vidyâbhûshan[3]. Ce dernier travail, où le texte est accompagné [54] d'une traduction anglaise, d'une introduction historique, de notes et d'éclaircissements, est fait avec beaucoup de soin et de compétence ; les rapprochements avec les doctrines des systèmes brahmaniques sont abondants et judicieux, et l'on ose à peine reprocher à l'auteur de surfaire parfois la valeur de ses autorités et de ne pas distinguer assez nettement ce qu'il leur emprunte de

1. Dans le *Journ. of the Mahâbodhi Society*, janvier 1900. La traduction prétend être faite sur la version d'Anshi-Kao (25-220 A. D.).

2. Dans les *Buddhist Texts* que la Société publie depuis 1894 parallèlement à son *Journal*.

3. Dans le *Journal* de la même Société, vol. III, II (1895) — VI, III (1898) ; le dernier fascicule reçu va jusqu'à la fin du chapitre IX ; il contient en outre une longue note de M. T. Suzuki, un Japonais en résidence aux États-Unis, sur l'histoire de la doctrine en Chine et au Japon.

ce qu'il ajoute de son propre fonds, tant le défaut est commun à presque toutes les publications des savants hindous. — Le XXIV[e] chapitre des *Sûtras*, qui traite de la réalité objective des « Quatre nobles vérités », a été édité avec de copieux extraits de la *Vṛitti* par M. L. de la Vallée Poussin[1].

On respire quand, au sortir de cette scolastique étouffante, on passe à une œuvre vraiment belle, comme la *Jâtakamâlâ*, dont M. Kern avait déjà fait connaître le texte original et dont M. Speyer a donné une excellente traduction[2]. Mais avec les bouddhistes, ces récréations ne sont jamais de [55] longue durée. Nous rentrons dans la scolastique avec le *Çikshâsamuccaya* de M. Bendall[3], non plus

1. Dans les *Mélanges Charles de Harlez* (1896), p. 313.

2. *The Jâtakamâlâ or Garland of Birth-Stories, by Arya Çûra : translated from the Sanskrit.* London, 1895. Forme le I[er] volume des *Sacred Books of the Buddhists*, la nouvelle collection entreprise par M. Max Müller, avec les subsides du roi de Siam, pour faire suite aux *Sacred Books of the East*. Pour la *Jâtakamâlâ* et l'édition de M. Kern, cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 260. Nous retrouverons cette littérature des *jâtakas* à propos du canon pâli; pour le moment, je dois me borner à rappeler quelques-uns des travaux mentionnés précédemment (t. XLI, pp. 168-169) et à en noter quelques autres relatifs aux *jâtakas* des collections du Nord. A. O. Ivanovsky, *Sur la traduction chinoise du recueil bouddhique Jâtakamâlâ;* dans les *Zapiski* ou Mémoires de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII, 1893 (en russe). — Dr. Serge d'Oldenburg, « *On the Buddhist Jâtakas* ». *Translated by H. Wenzel;* dans le *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 301 (Le mémoire de M. d'Oldenburg a été publié dans les mêmes *Zapiski*, t. VII, 1892). — *The Buddhist sources of the Old Slavonic Legend of the Twelve dreams of Shahaïsh, by Serge d'Oldenburg. Translated by H. Wenzel. Ibidem*, 1893, p. 507 (Traite des variantes et de la migration de la légende des « Songes du roi Kṛikin »). — Serge d'Oldenburg, *Légendes bouddhiques. Bhadrakalpâvadâna et Jâtakamâlâ.* Saint-Pétersbourg. Publications de l'Académie des sciences, 1894 (en russe). C'est une analyse étendue de ces deux recueils avec l'indication de nombreux parallèles dans d'autres sources éditées et inédites. Je dois le résumé des mémoires non traduits à l'obligeance de M. Th. Volkov. — William Woodville Rockhill, *Tibetan Buddhist Birth-Stories : Extracts and Translations from the Kandjur*, dans *Journ. Am. Or. Soc.*, XVIII (1897), p. 1, donne la liste des jâtakas contenus dans les volumes III et IV du *Dulva* et dans le *Dzang-lun*, avec six spécimens de traduction. — M. Léon Feer a relevé les jâtakas mentionnés par Hiouen-tsang, et les a, autant que possible, identifiés avec les récits correspondants dans les recueils du Nord et du Sud ; dans *Actes* du Congrès de Paris, I, p. 151. — M. J. Jacobs a repris la question du *Barlaam et Josaphat*, dans lequel entrent beaucoup de matériaux du genre jâtaka. Pour la partie ancienne, l'auteur dépend entièrement du mémoire bien connu d'E. Kuhn (cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 263), et ce qu'il y a ajouté de son cru ne marque pas un progrès. Je puis du reste renvoyer à l'article que M. Sylvain Lévi a consacré ici même au livre de M. Jacobs (t. XXXIII, p. 366).

3. C. Bendall, *Çikshâsamuccaya, a Compendium of Buddhistic Teaching, compiled by Çântideva chiefly from earlier Mahâyâna-Sûtras.* Fascicules I et II. Saint-Pétersbourg et Leipzig (Haessel), 1897-1898. C'est le premier spécimen de la *Bibliotheca Buddhica* fondée par M. d'Oldenburg, sous les auspices de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, pour la publication critique des textes de la littérature bouddhique sanscrite.

dans la scolastique condensée de tout à l'heure, mais dans la scolastique verbeuse et délayée *usque ad nauseam*. Et pourtant le traité est du même homme à qui nous devons, à peu près sur le même sujet, un chef-d'œuvre, Çântideva, l'auteur du *Bodhicaryâvatâra*[1]. Il est vrai que sa part personnelle est ici réduite au minimum. A en juger par la partie publiée, environ les deux tiers, le *Çikshâsamuccaya* n'est guère, en effet, qu'une suite de citations et d'extraits, rangés bout à bout et distribués tant bien que mal en chapitres, sur la discipline du *bodhisattva* et la pratique des *pâramitâs*, des vertus qui peuvent assurer au plus humble la dignité de futur Buddha. Sur un topique très large, c'est le dépouillement des écrits qui pouvaient constituer, au VIIe ou au VIIIe siècle, la bibliothèque d'un docteur mahâyâniste, écrits dont la plupart n'étaient connus que de nom, quand ils n'étaient pas tout à fait inconnus. Et c'est précisément là ce qui fait la valeur très réelle du livre, malgré son effrayante prolixité, et justifie le choix qu'en ont fait MM. d'Oldenburg et Bendall pour ouvrir la série des publications de la *Bibliotheca Buddhica*.

M. L. de la Vallée Poussin s'est fait une spécialité de cette littérature mahâyâniste et de sa proche parente, celle du tantrisme bouddhique. Il [56] a publié des fragments du *Svayambhûpurâṇa*[2], rédigé à la glorification de Svayambhû ou Âdibuddha, l'Être suprême et de son sanctuaire près de Kaṭhmandu et contenant, outre un grand nombre de légendes locales, de copieuses données sur le panthéon, les doctrines et le culte de cette forme particulière du bouddhisme népalais. Ces publications partielles devaient servir de spécimens d'une édition complète, projet dont l'exécution a été prévenue par la publication du Purâṇa ou, plutôt, de l'une de ses diverses rédactions dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta[3]. Il

1. Pour le *Bodhicaryâvatâra*, cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 260. Aux chapitres précédemment traduits par lui, M. L. de la Vallée Poussin a ajouté la traduction du Ve dans la revue belge *Le Museon*, 1896. Dans ses *Études et matériaux*, dont il sera question tout à l'heure, il a de plus publié le IXe chapitre avec le commentaire de Prajñâkara Çrîjñâna, récemment retrouvé au Népal. Sur ce commentaire, cf. Hara Prasâd Çâstri : *On a new find of old Nepalese MSS.*, dans le *Journ. As. Soc. Bengal*, LXII (1893), p. 245, et, du même : *Notices of Sanskrit MSS.*, t. XI (1895), p. 7. Le texte de Minayef a été reproduit dans le *Journal of the Buddhist Text Society of India*, vol. II et I et II, 1894.

2. *Svayambhûpurâṇa. Dixième chapitre ;* dans *Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand, 9e fascicule* (Gand et Louvain, 1893). — *Maṇicûḍâvadâna, as related in the fourth chapter of the Svayambhûpurâṇa* (*Paris, dev. 78*) ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 297.

3. *The Vṛihat Svayambhû Purâṇam, containing the Traditions of the Svayambhu Kshetra*

s'est attaqué ensuite à plus difficile dans le *Pañcakrama* ou les « Cinq degrés [1] », petit traité attribué, comme tant d'autres, à Nâgârjuna, mais dont un chapitre du moins, comme l'avait déjà noté Burnouf, porte la signature de Çâkyamitra, un docteur que la tradition place au IXe siècle. Les cinq « degrés » ou rites magiques qui sont ici prescrits ont pour objet de rendre l'initié apte de corps et d'âme à la suprême illumination. Mais il est extrêmement difficile de tirer une idée nette de ces petits traités, qui nous mettent brusquement en présence de pratiques particulières, en quelque sorte de fragments de rites dont nous ignorons l'ensemble. Les résultats de ces longues et patientes recherches, poursuivies avec plus de courage peut-être que de prudence, — car il n'est pas bon de s'acharner sur l'inintelligible, — ont été réunis par M. de la Vallée Poussin dans un travail d'étendue plus considérable, intitulé « Études et matériaux [2] ». Comme le titre l'indique, il comprend deux parties : des considérations historiques et des publications de textes inédits. Ces derniers se composent de la *ṭîkâ* ou commentaire de [57] Prajñâkara sur le IXe chapitre du Bodhicaryâvatâra, publication déjà signalée plus haut, et de l'*Âdikarmapradîpa*, petit traité en vers accompagné d'une glose, qui se donne pour l'œuvre d'un âcârya Anupamavajra, d'ailleurs inconnu. Comme le *Pañcakrama*, l'*Âdikarmapradîpa* prescrit des pratiques qui doivent conduire l'adepte à la *bodhi*, à l'illumination parfaite, avec cette différence toutefois que, au lieu de rites particuliers et plus ou moins exceptionnels, il prescrit des observances pour la vie quotidienne. La première partie du mémoire est une sorte de philosophie de l'histoire du bouddhisme depuis les origines jusqu'au plein épanouissement des doctrines tantriques et à la fusion avec l'hindouisme. Cet exposé est plein de vues et de suggestions ingénieuses, exprimées d'une façon originale et parfois brillante. Le fond en est qu'à côté du bouddhisme représenté par le canon pâli, il y a eu un bouddhisme populaire, aussi ancien, sinon plus ancien

in Nepal. Edited by Paṇḍit Haraprasâd Çâstrî, fascicules 1-4, 1894-1895; un 5e fascicule, paru, n'a pas encore été reçu.

1. *Études tantriques. Pañcakrama;* dans *Recueil de travaux... de l'Université de Gand*, fascicule 16. Gand et Louvain, 1896. — Cf. du même : *Note sur le Pañcakrama*, dans les *Actes* du Congrès de Genève (1894), p. 137.

2. *Bouddhisme. Études et matériaux. Âdikarmapradîpa, Bodhicaryâvatâra.* Londres, Luzac et Cie, 1898, in-4. Extrait du tome LV des *Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers*, publiés par l'Académie royale de Belgique, 1898. — Cf. du même : *Une pratique des Tantras*, dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), I, p. 241.

que l'autre, et dont l'expression doit être cherchée dans les documents du Nord. Qu'il y ait beaucoup de vrai dans cette manière de voir, ce n'est pas moi qui le nierai. Ici comme ailleurs, il faut être prudent à parler de corruptions modernes, car ces corruptions sont parfois de très vieilles choses, et je n'hésite pas non plus à avouer que le bouddhisme du Theravâda me fait parfois l'effet d'une religion expurgée et en quelque sorte réduite. Seulement, ce sont là des impressions qui se sentent plutôt qu'elles ne se démontrent ou que, du moins, à vouloir les démontrer, on risque d'exagérer et de fausser. Or c'est là le péril que M. de la Vallée Poussin ne me semble pas avoir toujours su éviter. Nous ne gagnerons pas grand'chose à nous demander ce qu'ont pu croire et pratiquer certains bouddhistes ou même un grand nombre de bouddhistes; la question est plutôt : quand ces croyances et ces pratiques « ont-elles fait partie du bouddhisme » et y ont-elles reçu officiellement droit de cité? Et alors la tradition pâlie nous apparaît entourée de tout autres garanties que la masse incohérente et en grande partie manifestement adventice des écrits du Nord. Comme pour toute religion constituée, on ne saurait, pour le bouddhisme, faire abstraction de l'Église [1].

M. G. de Blonay a publié une bonne monographie de la déesse bouddhique Târâ [2], inconnue dans le bouddhisme singhalais, mais qu'on [58] retrouve à Java. Il a recueilli avec soin ce que les documents littéraires, épigraphiques et figurés nous apprennent d'elle et de son culte et publié trois *stotras* ou « chants de louange » inédits en son honneur. — M. L. A. Waddell a traité du culte de la même déesse et de son associé Avalokiteçvara d'après les monuments figurés du Magadha [3]. — M. Sylvain Lévi a ingénieusement restitué, d'après une transcription chinoise, le texte d'un petit poème sanscrit du roi Harshavardhana, le protecteur de Bâṇa et de Hiouen-tsang, en l'honneur des grands sanctuaires du bouddhisme [4]. — M. G. Huth a tiré du *Tanjur* tibétain de pré-

1. Le mémoire est pourvu d'un bon index; mais il n'y a pas de table des matières.

2. *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse bouddhique Târâ.* Paris, Bouillon, 1895. Forme le fascicule 107 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*. Cf. dans la *Revue* l'article de M. P. Oltramare, t. XXXIV, p. 217.

3. *The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his consort Târâ « the Saviouress », illustrated from the Remains in Magadha ;* dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1894, p. 51. — Cf. du même : *Polycephalic Images of Avalokita in India ; ibidem*, p. 385, et : *A Trilingual List of Nâga Râjas from the Tibetan ; ibidem*, p. 91.

4. *Une poésie inconnue du roi Harsha Çîlâditya ;* dans *Actes* du Congrès de Genève (1895), I, p. 187.

cieuses indications pour la chronologie de l'ancienne littérature sanscrite, tant brahmanique que bouddhique[1]. — M. K.-P. Pathak, du Deccan College de Poona, si versé dans la littérature technique des brahmanes, des bouddhistes et des jainas et dans leurs polémiques du VII[e] au XII[e] siècle, a confirmé par des témoignages brahmaniques que le grammairien Bhartṛihari, l'auteur du *Vâkyapadîya*, qu'il ait été ou non le même que l'auteur des Centuries, était bien un bouddhiste, comme l'affirme I-tsing[2], et il a montré que le traité bouddhique de logique, le *Nyâyabindu*, dont feu Peterson a publié le texte et le commentaire, était l'œuvre de Dharmakîrti, l'auteur de *Vârtikas* sur les traités de Dignâga, et que c'est ce dernier docteur qu'il faut reconnaître dans l'âcârya souvent mentionné dans le *Nyâyabindu*[3].

C'est dans le même milieu bouddhique et littéraire du VII[e] siècle que nous reportent les mémoires du pèlerin chinois I-tsing, qui visita l'Inde de 671 à 695 et dont les deux principaux ouvrages ont été traduits par MM. Chavannes[4] et Takakusu[5]. Je m'y arrêterai d'autant moins que je puis renvoyer aux articles publiés à ce sujet dans la *Revue* par [59] MM. Finot et Chavannes (t. XXX, p. 97 et XXXV, p. 350), et que j'ai moi-même essayé ailleurs[6] de résumer quelques-uns des enseignements qui s'en dégagent pour le bouddhisme, son histoire, son organisation, ses écoles et ses divisions. Sur le Hînayâna et le Mahâyâna notamment, I-tsing nous donne en passant de précieuses informations, qui confirment entièrement l'opinion que cette division a été amenée bien moins par des divergences d'ordre dogmatique, spéculatif ou disciplinaire, que par un déplacement de l'idéal religieux, la substitution du bodhisattva à l'arhat[7].

1. *Verzeichniss der im tibetischen Tanjur, Abtheilung mDo (Sûtra), Band* 117-124 *enthaltenen Werke;* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 21 mars 1895, et : *Nachträgliche Ergebnisse der chronologischen Ansetzung der Werke im tibetischen Tanjur, Abtheilung mDo (Sûtra), Band* 117-124 ; dans *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLIX (1895), p. 279.

2. *Was Bhartṛihari a Buddhist?* dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVIII (1894), p. 341.

3. *On the Authorship of the Nyâyabindu ; ibidem*, XIX (1895), p. 47.

4. *Voyages des pèlerins bouddhistes. Les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident. Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang par I-tsing, traduit en français.* Paris, Leroux, 1894.

5. *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D.* 671-695), *by I-tsing, translated.* Oxford, Clarendon Press, 1896.

6. *Journ. des savants*, mai-juillet et septembre 1898.

7. Cf., au sujet de cette division, Satîç Candra Âcârya Vidyâbhûshan : *Mahâyâna*

C'est un personnage des récits d'I-tsing, que ce Wang Hiuen-t'se qui fut envoyé trois fois en mission dans l'Inde, défit à la tête d'une armée de Népalais et de Tibétains le roi de Magadha, successeur de Harsha Çilâditya et l'emmena prisonnier en Chine, fut à la fois un homme d'Etat, un capitaine et un pèlerin et, en cette dernière qualité, fit graver sur le Gṛidhrakûṭa et au temple de Mahâbodhi des inscriptions qui n'ont pas été retrouvées, mais dont le texte du moins nous est parvenu [60]. M. Sylvain Lévi, qui nous avait déjà parlé de lui à plusieurs reprises, vient de nous raconter son histoire en détail, d'après les sources chinoises[1]. Son mémoire forme une excellente suite à ses précédentes communications, en particulier à sa « Note sur la chronologie du Népal[2] », qu'il rectifie sur quelques points du détail; comme d'habitude, il est plein d'aperçus et de résultats nouveaux; la mort du roi Harsha Çilâditya, notamment, est ramenée avec beaucoup de vraisemblance à l'année 646 ou 647[3].

M. L. A. Waddell a repris ses précédentes explications[4] du *bhavacakra* ou « cercle de l'existence » des bouddhistes[5]. On sait

and Hînayâna; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1900, p. 29. L'article contient une intéressante collection de définitions plus ou moins formelles des termes *mahâyana* et *hînayâna*, une entre autres tirée d'un ouvrage récemment retrouvé d'Âryadeva (la citation tirée du XVI[e] livre du *Buddhacarita* n'est pas d'Açvaghosha, mais de son continuateur népalais du XIX[e] siècle) et il est fort possible que *mahâyâna* ait été employé parfois dans un sens simplement laudatif, pour désigner la grande et bonne voie, c'est-à-dire la religion du Buddha. C'est le sens qu'il paraît avoir par exemple dans une inscription de Java, *vinayamahâyânavid*, « qui connaît la grande voie du Vinaya » (*Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXI, 1886, p. 247). Mais l'opinion de l'auteur que, dans leur acception technique, les deux termes désignent le bouddhisme militant et missionnaire par opposition au bouddhisme sédentaire, est certainement inadmissible. — Sur la découverte au Népal du petit poème d'Âryadeva cité dans l'article, cf. Haraprasâd Çâstrî : *The discovery of a work by Âryadeva in sanskrit;* dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), p. 175, où le poème est publié *in extenso*, à quelques vers près, qui ont disparu. Une note de M. Bendall (*Journ. Roy. As. Soc. London*, 1900, p. 41) nous apprend que le titre du poème était *Cittaviçuddhiprakaraṇa*.

1. *Les Missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde;* dans *Journ. asiatique*, mars-avril 1900, p. 297. Les inscriptions de Wang Hiuen-ts'e sont traduites par M. Chavannes, p. 332.

2. *Journ. asiatique*, juillet-août 1894, p. 55.

3. Qu'est-ce que cette mer qui est à « cent li à l'est de la capitale de Prasenajit »? p. 323. Çrâvastî est dans l'Himâlaya. — P. 329. La mention, non pas d'une tablette, mais d'un feuillet inscrit (*patra*) se trouve bien dans la *deuxième* traduction de Nârada faite par M. Jolly sur le texte complet (*Sacred Books*); elle se trouve aussi dans l'édition de ce texte donnée par lui dans la *Bibliotheca Indica*.

4. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 264.

5. *Buddha's Secret from a Sixth Century Pictural Commentary and Tibetan Tradition;*

qu'il a eu le mérite de le reconnaître sur une fresque d'Ajaṇṭâ et de montrer que cette représentation est exactement semblable à celles qui se voient dans les lamasseries actuelles du Tibet. Il est certain aussi que, déjà dans cette image, le « cercle de la vie » est, sinon identifié, du moins mis en un étroit rapport avec les « douze *nidânas* » ou conditions successives, dont l'enchaînement produit l'existence, et que c'est à l'aide de ces figures que les Tibétains expliquent la théorie des *nidânas*. C'est cette explication traditionnelle que M. Waddell croit être la vraie : comme les lamas, il fait de la succession des *nidânas* une sorte de « tableau de la vie », et soutient qu'elle est comprise tout entière dans une seule et même existence. L'explication n'a qu'un défaut, celui de ne pas tenir debout. Nulle part dans les anciens documents, l'enchaînement des *nidânas* n'est présenté comme un cercle fermé; il est simplement dit que l'enchaînement se vérifie en quelque sens qu'on le suive, soit en allant de l'ignorance à la mort, soit en remontant de la mort à l'ignorance; et il est évident qu'il ne saurait s'agir d'une seule existence, puisque le onzième terme est *jâti*, « la naissance ». M. Waddell pense échapper à la [61] difficulté en traduisant *jâti* par « paternité ». Mais il ne s'aperçoit pas que, dans ce cas, à supposer la traduction possible, il faudrait, de par la définition même des *nidânas*, que la suppression de la paternité amenât la suppression de la mort; il suffirait de ne pas devenir père, pour ne pas mourir. Ce n'est donc pas avec cette lumière-là qu'on éclairera la théorie des *nidânas*, obscure, parce qu'elle est mal construite. — Le « cercle de la vie » de l'individu ou de l'ensemble des choses, *saṃsâra* ou *bhavacakra*, est au demeurant une métaphore si naturelle qu'elle se rencontre ailleurs encore que chez les bouddhistes et dans l'Inde. Miss Caroline A. Foley (maintenant Mme Rhys Davids) l'a notée chez les Grecs, et a rappelé qu'une figure toute semblable à celle d'Ajaṇṭâ et des monastères tibétains, placée de même et devant servir aux mêmes méditations, est décrite dans le *Divyâvadâna*[1]. De son côté, M. L. de la Vallée Poussin a publié le XVIe chapitre du *Caṇḍamahâroshaṇatantra*[2], qui prétend « expliquer » la théorie des *nidânas*. Dépouillé de sa

dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 367. Le titre est inexact; le Buddha n'a jamais fait un secret de la théorie des *nidânas*.

1. *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 388. L'auteur ne serait pas éloigné de croire à un emprunt de la part des Grecs.

2. *The Buddhist « Wheel of Life » from a new Source ; ibidem*, 1897, p. 463.

phraséologie, le passage revient à ceci : les dix premiers *nidânas* sont les conditions de l'individu dans l'*antarâbhava*, dans les limbes, où cet individu n'est autre que l'ignorance, qui a repris vie immédiatement après la mort d'un autre individu, dont elle était en quelque sorte le résidu ; avec le onzième terme, *jâti*, « la naissance », commence la vie proprement dite, qui se termine par le douzième, la mort ; après quoi le tout recommence. C'est Çiva qui « explique » cela à Pârvatî, et Pârvatî a l'air de comprendre. On remarquera toutefois que pour l'auteur du *tantra* aussi, la théorie n'est pas simplement une *tabula vitæ*.

Sur le déclin et les dernières lueurs du bouddhisme dans l'Inde, je n'ai guère de nouveautés importantes à signaler. M. Waddell a analysé le récit d'un voyage aux lieux saints de l'Inde et des Iles accompli à la fin du XVIe siècle par un yogi du nom de Buddhaguptanâtha et publié en tibétain par Târânâtha, dit-on, au commencement du XVIIe, duquel il semblerait résulter qu'il y avait encore à cette époque des bouddhistes dans diverses régions de la Péninsule[1]. M. Haraprasâd Çâstrî croit reconnaître un bouddhisme dégénéré dans le culte de Dharma, répandu encore aujourd'hui parmi les Ḍoms et autres basses castes du Bengale, [62] et, dans le *Çrîdharmamaṅgala*, un poème en l'honneur de cette incarnation divine composé en 1710 par Ghanarâma, il pense retrouver un écho du *Lalitavistara*[2]. Mais ce sont là des traces bien douteuses : plus faibles encore sont celles qu'on a cru apercevoir dans les pratiques de la secte vishnouite des Mahâpurushas d'Assam, fondée au XVIe siècle par Çaṃkara Deo et qui s'est maintenue jusqu'à nos jours[3]. S'il y a là des éléments bouddhiques, ce sont des importations du Tibet et du Bhoutan plutôt que des survivances. — On cherchait autrefois dans la persécution la cause de cette extinction du bouddhisme dans le pays où il fut si longtemps florissant : il a fallu renoncer à cette explication. Il y a eu sans doute des violences locales, et il est certain que la conquête musulmane, en ruinant les couvents, qui étaient chose saisissable, et en détruisant ainsi l'Église militante du bouddhisme, lui a porté

1. *A 16th century Account of Indian Buddhist shrines by an Indian Buddhist Yogi, translated from the Tibetan* ; dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXII (1893), p. 55.

2. *Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest* ; *ibidem*, LXIV (1895), p. 55, et : *Çrî-dharma-maṅgala : a distant echo of the Lalita-vistara* ; *ibidem*, p. 65.

3. Çrî Gaurî Nâtha Cakravartti, *The Mahâpurush Sect of Assam* ; dans *Journ. Buddhist Text Soc. of India*, vol. V, I (1897).

un coup terrible et hâté sa fin. Mais rien ne témoigne de persécutions proprement dites, de la part des Hindous. M. Rhys Davids, qui a repris récemment cette question, arrive également à une conclusion négative[1]. Il met cela au compte de la tolérance hindoue. Peut-être aurait-il pu ajouter que la communauté bouddhiste laïque n'a probablement jamais abandonné les cultes de la masse : elle n'était pas en dehors de l'hindouisme.

Par contre, nous avons à enregistrer plusieurs travaux sur la propagation et l'histoire de ce bouddhisme indien dans les contrées du Nord. J'ai déjà mentionné plus haut (p. 51) la « Mythologie bouddhique au Tibet et en Mongolie » de M. A. Grünwedel. Le même savant[2] et M. E. Schlagintweit[3] ont publié chacun des fragments de la légende de Padmasambhava, un des apôtres légendaires du Tibet. Ce sont de pauvres productions empreintes parfois d'une brutale barbarie. — D'un ordre plus relevé est le traité tibétain sur la chronologie du bouddhisme [63] composé en 1591 par Sureçamatibhadra et en partie traduit, en partie résumé par M. E. Schlagintweit[4]. Il y a là un véritable effort de recherche et un certain esprit scientifique ; malheureusement une bonne partie du mémoire est à peu près inintelligible, pour moi du moins. — M. W. W. Rockhill a publié le Journal de son voyage à travers la Mongolie et le Tibet[5]. — M. Çarat Candra Dâs a reproduit en anglais, selon son habitude sans dire où il l'a prise, une description du Tibet faite en 1729 par le Frère Orazio Francesco della Penna, missionnaire capucin de la marche d'Ancône et alors préfet de la mission du Tibet[6]. Il a décrit d'après ses propres souvenirs le mode des funérailles chez les Tibétains[7], et publié un fragment

1. *Persecution of the Buddhists in India;* dans *Journal Pâli Text Society*, 1896 (paru en 1898), p. 87.

2. *Padmasambhava und Mandârava ;* dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, LII (1898), p. 447.

3. *Die Lebensbeschreibung von Padma Sambhava, dem Begründer des Lamaismus, 747 n. Chr.* I. Theil : *Vorgeschichte, enthaltend die Herkunft und Familie des Buddha Çâkyamuni, aus dem Tibetischen übersetzt, mit einer Textbeilage ;* dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1899.

4. *Die Berechnung der Lehre. Eine Streitschrift zur Berichtigung der buddhistischen Chronologie, verfasst im Jahre* 1591 *von Sureçamatibhadra. Aus dem Tibetischen übersetzt, mit einer Textbeilage. Ibidem*, 1896.

5. *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet, in* 1891 *and* 1892. Washington, published by the Smithsonian Institution, 1894.

6. *A short Account of the great Kingdom of Tibet, in* 1729 ; *A. D.* dans *Journal Buddhist Text Society of India*, vol. V, I (1897).

7. *Description of Tibetan funeral ; ibidem*, vol. V, II (1897).

de son voyage à Lhâsa en 1882[1]. — M. Waddell a traduit du tibétain une description faite au XVII[e] siècle par le premier Dalai Lama de la cathédrale de cette mystérieuse et inaccessible cité sainte[2]. — Son gros volume sur le lamaïsme[3] est une laborieuse compilation, pleine d'informations neuves et utiles surtout pour la période moderne, mais où les origines et la période ancienne ont été l'objet de plus de zèle que de critique. Il est vrai que, pour le présent, il n'y avait peut-être pas autre chose à faire. — M. G. Huth a publié la traduction de l'histoire du bouddhisme en Mongolie[4], dont il avait édité le texte tibétain en 1893. Le livre, rédigé par un lama, en 1818, est de l'histoire à la façon de Târânâtha, mais d'une documentation plus monotone et plus pauvre. — M. T. Watters a traité des dix-huit Lohans (le sanscrit [64] *arhat*), dont les images s'alignent des deux côtés de l'autel dans les temples bouddhiques de la Chine[5]. D'abord au nombre de seize, comme ils le sont encore au Tibet, ils représentent autant de « Grands çrâvakas » ou disciples éminents de Buddha, qui sont restés et resteront en vie, pour être les protecteurs du bouddhisme, jusqu'à la venue du futur Buddha Maitreya. Le mémoire est fait sur des versions chinoises de textes hindous. — Enfin nous devons à M. L. de Milloué la reproduction avec figures et la traduction d'un curieux manuel japonais des gestes et digitations que le prêtre fait des deux mains pendant la récitation de l'office dans les sectes Tendaï et Singon[6]. Les prêtres gardent absolument secrètes la signification mystique de ces signes et les formules qui les accompagnent. C'est avec la plus grande difficulté que M. Guimet a réussi à se procurer le Manuel au Japon, bien qu'il

1. *An Account of Travels on the Shores of Lake Yamdo-Croft;* dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), p. 256.

2. *Description of Lhâsa Cathedral, translated from the Tibetan; ibidem*, LXIV (1895), p. 259.

3. *The Buddhism of Tibet or Lamaism, with its Mystic, Cults, Symbolism and Mythology, and its relation to Indian Buddhism.* Londres, W.-H. Allen, 1895.

4. *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, aus dem Tibetischen... herausgegeben, übersetzt und erlaütert. Zweiter Theil, Nachträge und Uebersetzung.* Strasbourg, Trübner, 1896. Cf. l'article de M. Léon Feer, *Journ. asiatique*, janvier-février 1897, p. 159.

5. *The Eighteen Lohan of Chinese Buddhist Temples;* dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 329.

6. *Si-do-in-dzou, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Singon (bouddhisme japonais).* D'après le commentaire de M. Horiou Toki, supérieur du temple de Mitani-dji ; traduit du japonais sous sa direction par S. Kawamoura, avec introduction et annotations par L. de Milloué. Paris, E. Leroux, 1899. Fait partie des publications du Musée Guimet : *Bibliothèque d'Études*, t. VIII.

ne touche pas aux arcanes de la doctrine, et M. Horiou Toki, dont les avis ont permis de traduire le livre, s'est obstinément refusé à entrer dans de plus amples explications. Ces gestes correspondent aux *mudrâs* de l'Inde, dont l'usage est immémorial, mais s'est surtout développé dans le Yoga et dans le tantrisme, tant brahmaniques que bouddhiques. Nous sommes bien loin pourtant de pouvoir contrôler ces 390 gesticulations (161 si l'on défalque les doublets) à l'aide de données indiennes. Les listes de *mudrâs* jusqu'à présent connues ne dépassent pas la douzaine et, sur les monuments figurés, qui ne donnent guère, il est vrai, que les gestes consacrés des Buddhas et des Bodhisattvas, ce qui n'est pas la même chose, nous n'en trouvons guère davantage.

Nous passons maintenant aux travaux relatifs à la littérature du bouddhisme du Sud. La *Pâli Text Society*, après une interruption causée par un incendie, a repris le cours régulier de ses publications. Des quatre premières divisions ou *nikâyas* de la « Corbeille des sûtras », M. Léon Feer a achevé l'édition du *Saṃyuttanikâya*[1]; M. E. Hardy, [65] succédant à feu M. Morris, a fort avancé celle de l'*Aṅguttaranikâya*[2], et M. Robert Chalmers, continuant l'œuvre de Trenckner, a poussé celle du *Majjhimanikâya* jusqu'au 124e sutta[3]. M. Rhys Davids a commencé la traduction du *Dîghanikâya*[4]. Je ne suis pas aussi persuadé que le traducteur de l'excellence de ces longs dialogues ou plutôt monologues, et, quand le Buddha ou ceux qui le font parler se montrent médiocrement informés, par exemple des choses brahmaniques, je doute qu'ils le fassent par une sorte d'ironie socratique; mais la traduction est excellente : fidèle plutôt que littérale, elle va au-devant de toutes les difficultés qui pourraient embarrasser le lecteur et continue ainsi dignement celles que M. Rhys Davids a données précédemment dans les *Sacred Books of the East*. Je voudrais pouvoir en

1. *Saṃyutta-nikâya. Part IV, Salâyatana-vagga*, 1894. — *Part V, Mahâvagga*, 1898.

2. *The Aṅguttara-nikâya. Part III, Pañcaka-nipâta and Chakka-nipâta*, 1896. — *Part IV, Sattaka-nipâta, Aṭṭhaka-nipâta and Navaka-nipâta*, 1899. — Miss Mabel Bode a publié et traduit un chapitre du commentaire de ce *Nikâya*, contenant l'histoire des femmes éminentes qui furent des disciples du Buddha : *Women Leaders of the Buddhist Reformation;* dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, pp. 517 et 763.

3. *The Majjhima-nikâya*, vol. II, part I, 1896. — Vol. II, part II, 1898. — Vol. III, part I, 1899.

4. *Buddhist Suttas translated*. Londres, 1899. Forme le vol. II des *Sacred Books of the Buddhists*.

dire autant de celle du *Majjhimanikâya* par M. K. E. Neumann[1]. Elle ne manque pas de mérite; la langue archaïque, notamment, dont se sert le traducteur, est parfois d'une singulière saveur. Mais elle est infidèle à force d'être littérale. Non seulement M. Neumann traduit tous les termes techniques, mais il substitue simplement ses traductions à ces termes, même à ceux que la plus vulgaire prudence aurait dû faire conserver. Il rend par exemple *nirvâṇa* par « Wahnerlöschung »[2]. Il sait pourtant que le terme comporte plus que cela : depuis la nuit de la *sambodhi*, sous le figuier sacré, le Buddha a éteint en lui toute erreur et toute illusion; il lui reste cependant encore à entrer dans le *nirvâṇa*. M. Neumann substitue ainsi constamment des termes précis et, par cela même, faux, à ceux d'une nomenclature beaucoup plus nuageuse; aussi sa traduction ne peut-elle se lire qu'avec le texte sous les yeux. Cette littéralité servile et tout extérieure se montre dès le titre, [66] dans l'innovation puérile ou le retour à une pratique surannée de transcrire les noms pâlis sous la forme du nominatif, *Gotamo*, *Buddho*, nominatif qui sera ensuite décliné au besoin à l'allemande. En pâli, comme en sanscrit, un pays est désigné d'ordinaire par le nom au pluriel du peuple qui l'habite, et, si ce nom est en *a*, ce pluriel, au nominatif, est en *â*. M. Neumann conserve religieusement cet *â*, seulement il fait du pluriel un singulier, et il dira « le roi de Magadhâ », ce qui est un monstre ; car, jusqu'à nos jours, les langues de l'Inde ont conservé le sentiment du thème, de la forme sous laquelle un mot entre en composition. Le philologue est ainsi choqué à chaque instant, rien qu'à feuilleter cette traduction; malheureusement, il l'est aussi en l'examinant de plus près et en s'apercevant que cette fidélité anxieuse dans les petites choses n'est pas toujours une garantie d'exactitude. Mais ce qui agace surtout chez M. Neumann, c'est l'aplomb naïf avec lequel il nous suppose pénétrés du même enthousiasme que lui pour la « parole du Buddha ». Il ne se donne pas même la peine de nous prêcher : à quoi bon puisqu'il nous présente cette parole même ? « Ces discours datent du VIe siècle avant notre ère ; mais ils ont l'air parfois d'appartenir au VIe siècle de Schopenhauer »

1. *Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung, Majjhimanikâyo des Pâli Kanons, zum ersten mal uebersetzt.* Leipzig, Wilhelm Friedrich, vol. I, 1896. — Vol. II, fascic. 1-3, 1900 ; va jusqu'au 81e sutta.

2. Et, par-dessus le marché, il veut le dériver, non de la racine *vâ* « souffler », mais de la racine *van* « désirer ».

(t. I, p. XXIV). Pauvre XXV[e] siècle ! — On trouvera en note l'énumération de travaux qui ont porté sur des Suttas isolés[1].

[67] De la cinquième division de la « Corbeille des Sûtras », du *Khuddakanikâya* ou « division des petits morceaux[2] », nous avons à mentionner en première ligne l'achèvement de la grande édition du recueil des *Jâtakas* par M. V. Fausböll[3]. Le premier volume avait paru en 1875 ; le post-scriptum par lequel s'ouvre le VII[e] et dernier est daté du 20 février 1897. C'est avec une émotion grave que le vénérable vétéran des études pâlies se sépare de ce labeur de plus de vingt-cinq années et qu'il nous donne les derniers avis que lui dicte sa longue expérience. On les accueillera avec respect, jusqu'à la singulière confession qu'il nous fait à la fin : à force de voir les écritures bouddhiques se présenter sans cesse elles-mêmes et le bouddhisme comme un tout achevé, M. Fausböll est arrivé à se persuader que le Tripiṭaka est beaucoup plus vieux que le Buddha. L'opinion peut paraître étrange ; elle ne l'est pourtant pas autant qu'elle en a l'air : elle n'est au fond qu'une autre manière de ne pas croire à l'histoire traditionnelle du canon et aux explications qu'on en donne. — L'édition du texte n'était pas encore

1. E. Teza, *L'Arte degli scrittori presso ai Buddiani*, dans les *Atti e Memorie* de l'Académie de Padoue, vol. IX, 1893. Contient, entre autres, une traduction du *Soṇadaṇḍasutta*. — Caroline A. Foley, *The Vedalla Sutta, as illustrating the Psychological Basis of Buddhist Ethics ;* dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 321. — Robert Chalmers, *The Madhura Sutta concerning Caste ; ibidem*, p. 341. La stance dans laquelle le Brahmâ Sanaṃkumâra proclame la supériorité du kshatriya sur le brahmane, stance sur laquelle M. Chalmers appelait l'attention dans le présent mémoire, a été rapprochée depuis par Bühler d'un passage du Mahâbhârata où la même opinion est rapportée de Sanatkumâra : *Buddha's Quotation of a Gâthâ by Sanatkumâra ; ibidem*, 1897, p. 585. — Le même : *The Nativity of the Buddha. Acchariyabbhutasutta ; ibidem*, 1894, p. 386, et 1895, p. 751. — Walter Lipton : *The Raṭṭhapâla Sutta ; ibidem*, 1894, p. 769. — E. Hardy : *Der Gṛihyaritus Pratyavarohaṇa im Pâli-Kanon ;* dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 149. L'auteur rapproche les rites avec lesquels, selon les *Gṛihyasûtras* brahmaniques, on recommençait à faire son lit sur le sol, quand la saison où les serpents sont à craindre avait pris fin, d'une cérémonie semblable décrite dans la portion encore inédite de l'*Aṅguttaranikâya*. — Herbert Baynes : *The Mirror of Truth or Bauddha Confession of faith ;* dans *Wiener Zeitschr.*, X (1896), p. 242. C'est le développement encore en usage dans la liturgie de Ceylan, d'un passage du *Mahâparinibbânasutta*.

2. Un de ces « petits morceaux » est l'énorme compilation du *Jâtaka ;* ce qui montre bien que, pour les arrangeurs du *nikâya*, les stances seules étaient canoniques, tandis que les récits, ou n'existaient pas encore sous une forme arrêtée, ou étaient considérés par eux comme une sorte de commentaire.

3. *The Jâtaka together with its Commentary, being the Tales of the anterior Births of Gotama Buddha, for the first time edited in the original Pâli.* Londres, Trübner et Cie, vol. VI, 1896 ; vol. VII (contenant les Index par M. Dines Andersen), 1897.

achevée, que la traduction, jadis commencée par M. Rhys Davids, était reprise sous la direction de M. Cowell[1]. Le troisième volume, le dernier publié, va jusqu'au 438e récit (le total est de 550). — A M. R. F. St-Andrew St.-John on doit des traductions partielles de jâtakas d'après la version birmane[2], et nous aurons à en mentionner d'autres plus tard, quand nous arriverons au Cambodge.

[68] Mais c'est surtout au point de vue historique et comparatif que ces récits ont été l'objet de monographies. Quelques-unes ont déjà été mentionnées précédemment à propos de la littérature du Nord[3]; en voici quelques autres qui portent plus spécialement sur la collection du Sud. M. E. Windisch retrouve dans le *Tittirajâtaka* (nº 438) un écho de la légende de l'origine de l'école védique des Taittirîyas[4]. Dans un ingénieux et savant mémoire, qui est un modèle d'analyse comparative, M. H. Lüders a étudié la légende de Ṛishyaçṛiṅga, « le saint à la corne de gazelle », dans les sources bouddhiques du Nord, dans la littérature brahmanique et jusque dans nos traditions occidentales de la licorne; il y a essayé d'en reconstituer la forme primitive et montré que cette forme est précisément celle qu'on obtient si, d'un jâtaka pâli, le *Nalinikâjâtaka* (nº 526), on ne prend que les vers, en laissant de côté le récit en prose qui les accompagne[5]. Celui-ci donne une version toute différente et fortement contaminée. M. Lüders est persuadé que tous les récits de la collection pâlie, dans leur forme actuelle, sont très secondaires, et qu'ils ont été rédigés, non dans l'Inde, mais à Ceylan. — Tout aussi soignée, bien que moins féconde en résultats, est l'étude de M. E. Hardy sur la forme rabaissée et vulgarisée que la légende de Kṛishṇa a prise dans le *Ghatajâtaka* (nº 454)[6]. Cette fois c'est la prose seule qui a servi de base à la

1. *The Jâtaka or Stories of the Buddha's former Births. Translated from the Pâli by various hands under the editorship of Professor E. B. Cowell.* Cambridge, University Press, vol. I, translated by Robert Chalmers, 1895. — Vol. II, translated by W. H. D. Rouse, 1895. — Vol. III, translated by H. T. Francis and R. A. Neil, 1897.

2. *Temiya Jâtaka Valthu. From the Burmese;* dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 357 (c'est le nº 541 du recueil pâlì). *Kumbha Jâtaka or the Hermit Varuṇa Sûra and the Hunter. From the Burmese; ibidem*, p. 567 (c'est le nº 512 du recueil pâli). — *The Story of Thuwannashan or Suvaṇṇa Sâma Jâtaka, according to the Burmese version; ibidem*, 1894, p. 211 (c'est le nº 543 du recueil pâlì). — *The Vidhûra Jâtaka (nº 548 Ceylon List), from the Burmese. Ibidem*, 1896, p. 441.

3. T. XLI, p. 168 et XLII, p. 54.

4. *Das Tittirajâtaka;* dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 64.

5. *Die Sage von Ṛishyaçṛiṅga;* dans les *Nachrichten* de Göttingen, 6 février 1897.

6. *Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛishṇa Sage;* dans la *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LIII (1899), p. 25. — Cf. la *Nota* de M. E. Teza : *Lo Crisna dei Pan-*

comparaison. C'est ici aussi que doit se ranger le travail comparatif du même savant sur des versions pâlies de la légende si répandue et sous tant de formes diverses du héros prédestiné, porteur de la lettre fatale ordonnant sa mort et qui est sauvé par la fille de son persécuteur [1]. Bien que ces versions soient empruntées à d'autres sources, aux commentaires de l'*Aṅguttaranikâya* et du *Dhammapada*, et qu'elles ne se présentent pas sous la forme exacte de jâtakas, ce sont des récits absolument de même nature que ceux du grand recueil. — D'autres rapprochements ont porté sur des parallèles [69] bibliques ou appartenant à l'hagiographie chrétienne. M. Gaster a noté des rapports (très légers) entre le douzième jâtaka pâli et un récit qui revient souvent et sous diverses formes dans nos « Vies des Saints [2] ». M. E. Hardy a rapproché l'aventure de Jonas jeté à la mer par ses compagnons pour conjurer la tempête, d'une coutume semblable mentionnée dans le *Catudvârajâtaka* [3]. M. E. Cosquin a analysé avec beaucoup de circonspection et à la fois de hardiesse les diverses versions à présent connues de l' « histoire du sage Ahikar », qui figure dans le *Livre de Tobie* sous le nom d'Achior (Vulgate [4]) ; il a montré que ces récits se trouvent aussi dans l'Inde et, aurait-il pu ajouter, aussi en partie dans le *Jâtaka*, où ils sont mis au compte de Mahosadha, « le Grand médecin », le héros du *Mahâummaggajâtaka* (n° 546). Je n'ai pas besoin de rappeler les parallèles hindous signalés depuis longtemps du jugement de Salomon, de plusieurs paraboles et dits évangéliques [5], pour ne rien dire de ceux qui por-

duidi nelle tradizioni buddiane, dans les *Atti* del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 1893, où l'auteur étudie la légende de Draupadî d'après le *Kuṇâlajâtaka* (n° 526).

1. *The story of the merchant Ghosaka (Ghosakaseṭṭhi) in its twofold Pâli form, with reference to other Indian parallels;* dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 741.

2. *The Nigrodha-miga-Jâtaka and the Life of St. Eustathius Placidus;* dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 335. — Cf. une précédente communication du même, *ibidem*, 1893, p. 869.

3. *Jona c. I. und Jâtaka* 439 ; dans *Zeitschr. d. deutsch morgenl. Gesellschaft*, L (1896), p. 153.

4. *Le Livre de Tobie et l' « Histoire du sage Ahikar »* ; dans *Revue biblique internationale*. Paris, Lecoffre, 1er janvier et 1er octobre 1899. — Cf. du même : *Les Contes populaires et leur origine. Dernier état de la question;* dans *Compte rendu* du troisième Congrès international des catholiques, tenu à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894. Bruxelles, 1895. M. Cosquin y défend sa position bien connue contre l'école de M. Lang. — Pour des conclusions très différentes au sujet des livres de Tobie et d'Ahikar, cf. Th. Reinach : *Un conte babylonien dans la littérature juive : le roman d'Akhikar*. Paris, 1899, et J. Halévy : *Tobie et Akhiakar*. Paris, 1900.

5. Je noterai pourtant le travail de M. E. Kuhn : *Buddhistisches in den apokryphen*

tent sur la Vie même du Christ. Ces coïncidences et d'autres semblables ont inspiré à M. Max Müller une ingénieuse dissertation[1], où il montre combien ces questions sont encore obscures, et avec quelle prudence, mais aussi avec quelle franchise, il convient de les envisager.

Ce n'est pas au point de vue de l'histoire littéraire, ni de celle des traditions, mais au point de vue de la sociologie que M. R. Fick a étudié le *Jâtaka*[2]. Il a travaillé sous l'influence de M. Senart pour la caste [70] et, pour l'appréciation générale des Jâtakas, sous celle de Bühler, qui voyait dans le recueil pâli la source la plus abondante de renseignements authentiques que nous eussions sur l'Inde prémacédonienne. Si le titre de son livre devait être pris à la lettre, il faudrait protester selon moi. Nous ne sommes pas en droit de nous servir pour l'Inde septentrionale du VIe siècle avant notre ère de documents qui ont peut-être été rédigés à Ceylan sept ou huit cents ans plus tard. Mais M. Fick a atténué lui-même par la suite ce que son titre a de trop tranchant; il l'excuse en invoquant l'immobilité des sociétés orientales et la persistance des contes, une fois qu'ils ont pris racine dans l'imagination populaire. Je ne le chicanerai pas sur ces deux points; qu'il me permette seulement de ne voir dans son livre que le dépouillement du *Jâtaka* au point de vue politique et social et, à cette condition, je reconnais volontiers que le travail est fort bien fait et qu'il sera grandement utile.

Il me faut être plus bref pour les autres traités qui composent le *Khuddakanikâya*. M. Fausböll a complété son édition du *Suttanipâta* par un glossaire dont l'arrangement (par racines) est une erreur[3]. — Du *Dhammapada* avec traduction latine, il vient de donner une deuxième édition[4], que je n'ai pas vue, mais qui, à en juger par les dimensions indiquées, ne contient pas, comme la première, des extraits du Commentaire. Une édition du texte avec commentaire, commencée dans le *Journal* de la *Buddhist Society*

Evangelien; dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 116, bien que les rapprochements soient empruntés aux sources du Nord.

1. *Coïncidences*; dans *Transactions Roy. Soc. of. Literature*, XVIII, II, 1896.

2. *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit.* Mit sonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich auf Grund der Jâtaka dargestellt. Kiel. Haeseler, 1897.

3. *The Suttanipâta*, being a Collection of some of Gotama Buddha's Dialogues and Discourses. Part II, *Glossary*. *Pâli Text Society*, 1893.

4. *The Dhammapada, being a Collection of Moral Verses in Pâli.* Edited a second time with a Literal Latin Translation and Notes, for the use of Pâli Students. Londres 1900.

of India en 1893, est maintenant achevée[1]. Le commentaire annoncé comme devant être celui de Buddhaghosa n'est en réalité que la portion interprétative de ce commentaire, arrangée par l'éditeur, le thera singhalais Sîlakkandha. Dans la *Revue* même, MM. G. de Blonay et L. de la Vallée Poussin ont continué leurs Contes bouddhiques traduits du commentaire du *Dhammapada* d'après la première édition de Fausböll[2]. — A l'infatigable M. K. E. Neumann on doit une traduction des deux beaux recueils de stances, les *Theragâthâs* [71] et les *Therîgâthâs*[3], dont il y a juste à dire en bien et en mal ce qui a été dit plus haut de sa traduction du *Majjhimanikâya*, avec la circonstance aggravante que la traduction ici est en vers. Le commentaire de Dhammapâla sur les *Therîgâthâs* a été publié par M. Ed. Müller[4]. — Le commentaire du même Dhammapâla sur le *Petavatthu* a été édité par M. E. Hardy[5]. Dans un mémoire d'une rédaction un peu embrouillée, M. Hardy a examiné à nouveau la question de l'identité de ce Dhammapâla, auteur des commentaires intitulés Paramatthadîpani, avec le Dharmapâla qui fut le contemporain de Hiouen-tsang au monastère de Nâlanda[6]. La conclusion est négative : Dhammapâla, l'auteur des commentaires, a été plutôt le contemporain de Buddhaghosa (ve siècle) que celui de Hiouen-tsang (viie siècle). — De l'*Apadâna*, encore inédit, M. Ed. Müller a traité dans la préface de son édition mentionnée ci-dessus du Commentaire des *Therîgâthâs* et dans une communication faite au Congrès des orientalistes de Genève[7]. D'après lui, ce recueil de légendes des saints du bouddhisme serait de rédaction relativement moderne : il a accueilli des données inconnues aux autres écritures pâlies (par exemple sur les Buddhas préhistoriques), qui ne se trou-

1. Dans les *Texts* (1895) que la Société publie parallèlement au *Journal*.

2. *Contes bouddhiques. Légende de Viḍûḍabha. Rev. de l'hist. des relig.*, t. XXIX (1894), p. 195. — *Histoire des querelles religieuses de Koçambi. Vie retirée du Buddha dans le Parc aux éléphants. Ibidem*, p. 329.

3. *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's*, aus den Theragâthâ und Therîgâthâ zum ersten mal übersetzt. Berlin, Hofmann, 1899.

4. *Paramattha Dîpani by Dhammapâla of Kâñcipura*. Part V. *The Commentary of the Therîgâthâ. Pâli Text Society*, 1893.

5. *Dhammapâla's Paramattha-Dîpani*. Part III. *Being the Commentary on the Petavatthu. Pâli Text Society*, 1894.

6. *Ein Beitrag zur Frage ob Dhammapâla im Nâlandasaṃghârâma seine Kommentare geschrieben ;* dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, LI (1897), p. 105.

7. *Les Apadânas du Sud ;* dans les *Actes* du Congrès (1894), I, p. 163. — Cf. du même, sur le même sujet : *Die Legende von Dîpaṅkara und Sumedha ;* dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 64.

vent, et encore pas même toutes, que dans les livres du Nord.

De la « Corbeille de l'Abhidharma » ou du « Supplément de la Loi », littéralement de la « sur-Loi [1] », le premier traité intitulé *Dhammasaṃgaṇi* [72] ou « Énumération des conditions », dont M. Ed. Müller a publié le commentaire [2], a été traduit par Mme Rhys Davids [3]. La traduction paraît être faite avec une rare compétence et le soin le plus louable; mais pourquoi l'auteur, qui sait écrire, s'obstine-t-il, quand il parle en son propre nom, à être presque aussi obscur que son texte ? Voici, par exemple, sa définition de *dhamma*, qui signifie ici les conditions, les apparences des choses, tout ce que nous savons, en réalité tout ce qui existe d'elles et de nous, puisqu'il n'y a pas de chose en soi : « Si j'ai qualifié l'éthique du bouddhisme de psychologique, c'est à peu près dans le même sens que je qualifierais d'éthique la psychologie de Platon. Ni les fondateurs du bouddhisme, ni ceux du socratisme platonicien n'avaient élaboré un système organique respectivement de psychologie et d'éthique. Cependant ce n'est pas trop affirmer de l'une ni de l'autre école que de dire que la dernière a fait de la psychologie d'un point de vue éthique, tandis que la première a construit sa doctrine éthique sur la base de principes psychologiques. Car, quelle qu'ait pu être pour les anciens bouddhistes la signification dans notre manuel de ce terme d'une portée si étendue de *dhammo*, il requiert invariablement, d'un bout à l'autre du livre Ier, une réponse *impliquant conscience subjective*. La discussion du commentaire que je reproduis plus loin, p. 2, note 3, ne laisse pratiquement aucun doute que *dhammo* ainsi mis en rapport avec *mano* est ce qu'un objet visible est à la perception

1. Il y a longtemps que la traduction d'Abhidharma par « métaphysique » a été reconnue inexacte. Dans le canon pâli du moins, les traités de l'Abhidhamma développent d'une façon plus scolastique les doctrines exposées d'un style plus discursif dans les Suttas. Cf. à ce sujet une note de M. Arnold C. Taylor : *Buddhist Abhidhamma*, dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 560. L'auteur reproduit une longue définition de Buddhaghosa et conclut ainsi : « L'Abhidhamma est aux Suttas ce que les Épîtres pauliniennes sont aux Évangiles, dont elles réunissent et, dans une certaine mesure, systématisent les assertions éparses. » Il ne faudrait pas trop presser pourtant la comparaison.

2. *The Atthasâlinî, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasaṃgaṇi, edited. Pâli Text Society*, 1897. — La publication du texte par le même savant est de 1885.

3. Caroline A.-F. RhysDavids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the fourth Century B. C.*, being a Translation now made for the first time, from the original Pâli, of the first book of the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-Saṃgaṇi (Compendium of States or Phenomena). With Introductory Essay and Notes. Londres, 1900. Forme le vol. XII, *New Series*, des publications de l'*Oriental Translation Fund*.

visuelle, c'est-à-dire l'objet mental en général. Il apparaît ainsi comme l'équivalent de la *Vorstellung* de Herbart, de l'idée de Locke — quel que soit l'objet immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement — et la « présentation » du professeur Ward » (p. XXXII). Et il y a 95 pages d'Introduction de ce style-là! Si, déjà sur le titre, le traité est reporté au IVe siècle avant notre ère, c'est parce qu'il est, d'une part, plus jeune que les *Nikâyas* (c'est-à-dire l'ensemble des Suttas) et, d'autre part, plus ancien que le *Kathâvatthu*, que nous « savons » avoir été composé au milieu du IIIe siècle (p. XVIII). Et nous « savons » cela, parce que le [73] *Dîpavaṃsa*, six siècles plus tard, nous le dit dans un récit absolument légendaire d'un concile dont les autres bouddhistes ne savent rien, pas plus qu'ils ne connaissent le Tissa Moggaliputta qui doit avoir présidé ce concile et composé le *Kathâvatthu*[1]. Il faut presque autant de foi pour lire de pareille histoire que pour l'écrire.

Ce *Kathâvatthu*, ou « livre des opinions (hérétiques) », qui doit nous garantir l'antiquité de la *Dhammasaṃgaṇi* et qui est si pauvrement garanti lui-même, est le troisième des traités de l'Abhidhammapiṭaka; il a été publié par M. Arnold C. Taylor[2]. Je doute que la lecture en laisse une impression autre que celle qui résultait déjà de l'analyse qu'en a donnée M. Rhys Davids[3], et qui n'est certainement pas en faveur d'une date aussi reculée. Il semble qu'il y ait un monde entre de pareils livres et les inscriptions d'Açoka ou même le *Milindapañha*. — Le cinquième traité de l'*Abhidhamma*, le *Dhâtukathâ-pakaraṇa* a été publié par M. Edmond Rowland Gooneratne[4]. Il est de même nature que la *Dhammasaṃgaṇi*, dont il se donne lui-même comme une dépendance, et traite des combinaisons, pour moi inintelligibles, entre les skandhas et autres modalités constitutives des êtres. Les manuscrits dont l'éditeur a fait usage se disent conformes à la récitation en usage dans le Mahâvihâra (de Ceylan).

Ce sont là les publications de textes canoniques faites au cours

1. M. Waddell a pourtant essayé de l'identifier avec l'Upagupta du *Divyâvadâna* : *Identity of Upagupta, the High-priest of Açoka with Moggaliputta Tissa;* dans *Proceedings As. Soc. Bengal*, 1899, p. 70.

2. *Kathâvatthu, edited*, vol. I, 1894 ; vol. II, 1897. *Pâli Text Society*. Le commentaire avait été publié dès 1889, par Minayef, dans le *Journal* de la Société.

3. Dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1892, p. 8.

4. *The Dhâtu Kathâ Pakaraṇa and its Commentary, edited. Pâli Text Society*, 1892 (mais distribué beaucoup plus tard).

de ces dernières années. Une édition de tout le Tipiṭaka pâli a été de plus imprimée aux frais du roi de Siam et largement distribuée par lui parmi les savants et les établissements d'Europe et d'Amérique. L'édition est sans commentaires, mais complète ; dans le *Khuddakanikâya* de la « Corbeille des Suttas », manquent pourtant *Vimânavatthu*, *Petavatthu*, *Theragâthâ*, *Therîgâthâ*, *Jâtaka*, *Buddhavaṃsa* et *Cariyâpiṭaka*[1], tous publiés en Europe. Il n'est pas à croire toutefois que ces sept textes ne soient pas regardés comme canoniques au Siam.

[74] Parmi les travaux qui ont porté sur l'histoire de ce canon, je puis me borner à rappeler les « Recherches » de Minayev traduites par M. R.-H. Assier de Pompignan[2], que M. Finot a déjà présentées aux lecteurs de la *Revue*[3], ainsi que le mémoire de M. Vassiliev dont M. Sylvain Lévi a donné la traduction ici même[4]. Ce dernier mémoire, d'une rédaction un peu embrouillée, est basé uniquement sur les documents chinois et contient beaucoup d'assertions qui ne s'accordent pas avec les données des sources hindoues ; mais il aboutit en somme à la même conclusion que les « Recherches » de Minayev, la formation tardive du canon bouddhique. C'est contre cette conclusion de Minayev que M. H. Oldenberg a dirigé un mémoire dont j'ai déjà eu l'occasion de parler précédemment[5] et qui constitue pour le moment la pièce capitale de ce procès. M. Oldenberg a réfuté ou, du moins, ébranlé une à une les principales assertions de son adversaire ; mais je doute qu'il ait effacé l'impression générale que laisse la critique de Minayev, à savoir que toutes ces querelles de discipline relatées par la tradition même sur laquelle on prétend fonder l'histoire du canon eussent été impossibles, si ce canon avait dès lors existé. Je doute surtout qu'il ait réussi à rendre parfaitement vraisemblable sa propre théorie sur la formation de ce canon.

On connaît cette théorie ; M. Oldenberg l'a développée une pre-

1. Voir l'analyse qu'en a donnée M. E. Teza : *Il Tipiṭakaṃ dei Buddiani stampato nel Siam* ; dans *Atti* del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 1896.

2. *Recherches sur le bouddhisme par I. P. Minayeff ; traduit du russe.* Paris, Leroux, 1894. Forme le tome IV de la *Bibliothèque d'études* dans les *Annales du Musée Guimet.*

3. T. XXXII (1895), p. 307.

4. *Le Bouddhisme dans son plein développement d'après les Vinayas ; Revue de l'hist. des religions*, t. XXXIV (1896), p. 318.

5. T. XLI, p. 172. J'en rappelle ici le titre : *Buddhistische Studien* ; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 613.

mière fois, il y a vingt ans déjà, dans l'Introduction à son édition du *Vinayapiṭaka*. En résumé, elle revient à ceci : d'après une tradition consignée dans un document qui forme un appendice à l'un des livres du Vinaya, le *Cullavagga*, tradition commune aux bouddhistes du Nord et à ceux du Sud, un concile fut réuni cent ans environ après la mort du Maître, à Vaiçâlî, afin de condamner dix abus disciplinaires dont s'étaient rendus coupables les religieux de cette ville. L'événement qui avait été pour le bouddhisme primitif ce que l'hérésie d'Arius fut pour l'Église chrétienne, resta fameux par la suite, et non moins fameux restèrent « les dix points » ou formules d'un mot chacune, dans lesquelles furent résumés [75] les dix abus de Vaiçâlî. Or, à tout cela, ni aux abus, ni aux formules, il n'est fait la moindre allusion dans la majeure partie du Vinaya. Cette majeure partie doit donc être antérieure au concile de Vaiçâlî. Elle comprend le *Pâtimokkha*, un court formulaire de discipline, le *Vibhaṅga*, qui est un commentaire développant ce formulaire, le *Mahâvagga* et le *Cullavagga* qui développent le *Vibhaṅga*, soit un ensemble équivalant à quatre volumes in-8, non de matières à l'état vague et flottant, mais, puisqu'il y a un texte et un commentaire qui suit ce texte *verbo tenus*, de documents parfaitement arrêtés moins de cent ans après la mort du fondateur, et dont le plus ancien, le *Pâtimokkha*, remonterait ainsi de bien près au fondateur même. Pour l'autre division ancienne du canon, le *Dhamma*, c'est-à-dire les Suttas, les couches successives sont moins visibles. Mais il existait certainement, dès lors, un *Dhamma* à côté du *Vinaya*. Il est d'ailleurs inadmissible que des gens aussi soucieux de leur discipline ne l'aient pas été également de la prédication dogmatique du Maître; et, de fait, il y a des Suttas qui sont plus anciens que certaines parties de cet ancien Vinaya. De ce chef encore, une portion considérable du canon doit être antérieure à ce concile de Vaiçâlî. Et le reste des Suttas ne doit pas être de beaucoup postérieur; car on n'y trouve rien qui détonne, nul indice décidément moderne, comme il y en a tant dans les livres du Nord. Un Sutta connaît les Yavanas, les Grecs ; parmi les auteurs des *Theragâthâs*, la tradition mentionne un contemporain du concile de Vaiçâlî, et c'est tout; dans l'*Abhidhamma* même, la donnée la plus récente ne nous fait descendre que jusqu'à l'époque d'Açoka[1].

1. Cette donnée est le *Kathâvatthu*, pour lequel M. Oldenberg accepte la tradition qui le fait réciter par Moggaliputta Tissa au concile de Pâṭaliputra.

Quant au vieux stock, il nous est parvenu sans avoir subi d'autre changement que celui de la langue, qui n'est plus celle du Magadha, mais, depuis une époque et pour des raisons inconnues, le pàli.

Je crois n'avoir rien omis d'essentiel de l'argumentation de M. Oldenberg. Il faut convenir qu'elle est très forte et que l'enchaînement de ses preuves négatives est fait pour impressionner. A y regarder pourtant de près, il me semble qu'il y reste bien des difficultés. Je n'en indiquerai que quelques-unes. Une première est soulevée par M. Oldenberg lui-même : c'est que dans tout cela il n'est pas question de l'écriture; l'ordre n'a ni archives, ni bibliothèques ; toute cette tradition est supposée entièrement orale[1]. Il en était de même chez les brahmanes, dit-on [76]. Il y a une différence pourtant : dès que nous trouvons la discipline brahmanique, nous trouvons aussi l'éducation et l'enseignement brahmaniques ; dans le Vinaya, il n'y a pas d'enseignement bouddhique. C'est au bout de très peu de temps que le Buddha congédie ses premiers disciples et les envoie prêcher sa loi. Dans les *Theragâthâs*, plusieurs se vantent d'avoir atteint à l'omniscience dès l'âge de sept ans, et il n'est pas sûr du tout qu'il faille entendre l'âge religieux, partant de l'ordination. En tout cas, il n'y a pas d'enseignement organisé : il y a un noviciat; il n'y a pas de cours d'études. Quand le bhikshu a quêté le matin sa nourriture et pris son repas, il va dans la forêt, se mettre sous un arbre, pour y méditer — ou digérer — jusqu'au soir. On discute aussi sur le *dhamma ;* parmi les disciples, il y en a qui sont réputés pour leur science ; on va les consulter, et, à l'exemple du Maître, ils dispensent les bons conseils et prêchent la loi. Et c'est ainsi, en effet, que les choses ont dû se passer au temps du Buddha, et elles auraient pu longtemps continuer de la sorte ; mais il est évident qu'elles ont dû changer une fois que l'ordre fut en possession de toute une bibliothèque orale dont il s'agissait d'assurer la transmission. Or elles n'ont pas l'air du tout d'avoir jamais changé, nulle part nous ne trouvons un véritable apprentissage. Il faut donc, ce semble, de deux choses l'une : ou accepter la tradition intégralement et, comme elle, faire remonter tout le canon (à peu de

1. On sait que, d'après la chronique singhalaise (*Dîpavaṃsa*, XX, 20), le *Tipiṭaka* n'aurait été mis par écrit à Ceylan que sous Vaṭṭagâmani, environ 80 ans av. J.-C. Encore du temps de Fa-hian (Legge, p. 98), le Vinaya se transmettait oralement dans les monastères du nord-ouest de l'Inde.

chose près) au temps même du Buddha, ce qui ne va guère, ou bien admettre que les tard-venus parmi les rédacteurs de ce canon ont su rester dans la fiction qu'ils assumaient de faire parler le Maître, en d'autres termes, qu'ils ont su archaïser. Et s'ils l'ont su faire sur ce point, ils l'ont pu faire aussi sur d'autres, ce qui me gâte un peu les preuves négatives de M. Oldenberg et l'absence, par lui signalée, de données décidément modernes.

Mais s'il n'y a pas d'anachronismes grossiers dans le canon, est-il donc si sûr que tout y soit bien en harmonie ? Je ne dirai rien du caractère schématique et artificiel de toute cette littérature, ni des éléments merveilleux qui la pénètrent, — ces choses là, qui nous la font paraître si éloignée des événements, vont vite dans un milieu convenable, dans l'Inde surtout — ni des incohérences flagrantes de la doctrine, qui ont fait naître chez M. Kern le soupçon que ces écrits ne nous donnent [77] plus l'enseignement du Buddha. Mais, dans le Vinaya même, il me semble qu'il y a plusieurs conceptions différentes de la vie religieuse. Tantôt le bhikshu est un vagabond solitaire, sans feu ni lieu : ils ne doivent pas suivre deux le même chemin ; tantôt ils cheminent par bandes nombreuses, d'ordinaire cinq cents, à la suite du Maître ou d'un disciple éminent ; tantôt ils forment des groupes sédentaires : il y a les bhikshus de Kosambi, de Vesâli, de Sâvatthi, etc. ; ils sont autorisés à posséder des objets mobiliers absolument incompatibles avec la vie errante ; le *Pâtimokkha*, le noyau le plus ancien, suppose la vie de couvent. J'ai de la peine à renfermer et à concilier tout cela dans l'espace de moins d'un siècle. Il y a plus : sur les dix abus qui doivent avoir provoqué la réunion du concile, sept au moins violent des défenses formelles du *Pâtimokkha*. Comment les bhikshus de Vesâli auraient-ils pu espérer un instant qu'on les leur passerait, s'ils avaient connu le formulaire, s'ils l'avaient récité deux fois par mois ?

Si maintenant nous nous reportons au document mis à la suite du *Cullavagga*, qui est comme le pivot chronologique de toute la question, nous remarquons que l'époque à laquelle il a pu s'introduire dans le canon est absolument incertaine. Comme il ne relate que les deux premiers conciles, celui de Râjagṛiha et celui de Vaiçâlî, et qu'il ne dit rien du troisième, qui doit s'être tenu à Pâṭaliputra cent dix-huit années après le second (sous Açoka, vers le milieu du IIIᵉ siècle avant J.-C.), on est tenté de croire qu'il est antérieur à ce troisième concile. Mais rien n'est moins sûr que

cette conclusion. Le concile de Pâṭaliputra, que toutes les autres sectes bouddhiques ignorent, n'a probablement, ainsi que le pense M. Kern, concerné que la secte du Theravâda, et nous ne savons pas à quelle époque s'est établie à Ceylan l'opinion qui, dans la chronique singhalaise, a fini par en faire un concile général. L'auteur du document, tout en écrivant plus tard, aurait donc pu fort bien ne pas le mentionner. Quant au document lui-même, sauf l'énumération des « dix points » et la date, qui ne paraissent pas être des inventions [1], toute la teneur en est légendaire et invraisemblable. Nous ne savons pas même quelle a pu être l'importance, dans le bouddhisme primitif, de ce litige des « dix points de Vaiçâlî », et si M. Oldenberg [78] n'exagère pas un peu en le comparant à l'hérésie d'Arius. La chronique singhalaise lui donne une portée semblable, puisqu'elle en fait sortir immédiatement le premier schisme, celui des Mahâsâṃghikas ; mais c'est encore un des services que nous a rendus M. Kern, d'avoir montré qu'il n'y a eu probablement aucun rapport entre les deux événements. Le souvenir des « dix formules » s'est conservé dans la suite, parce qu'on les trouvait dans un écrit canonique ; il n'est nullement nécessaire pour cela de croire qu'elles aient été tellement fameuses, qu'un rédacteur du canon écrivant après le concile de Vaiçâlî aurait été obligé de les mentionner ou d'y faire allusion.

Ce sont ces considérations et quelques autres encore, jointes aux grandes différences que nous savons exister dans le canon des autres sectes, qui me rendent très sceptique à l'endroit de cette théorie de M. Oldenberg. Peut-être saura-t-on à cet égard quelque chose de plus défini, quand les écritures des églises du Nord, notamment le Vinaya des Mahâsâṃghikas, auront été explorées plus méthodiquement. En attendant, je ne me lasserai pas de protester chaque fois que je verrai un écrit quelconque de ce canon présenté *ipso facto* comme un document du IV[e] ou du V[e] siècle avant notre ère.

En passant du canon à la littérature post-canonique, nous avons d'abord à signaler l'achèvement, par M. Rhys Davids, de sa belle

1. Cette date, ainsi que la chronologie singhalaise (sans autorité dans le détail), dans laquelle elle s'enchâsse tant bien que mal, me paraît devoir être acceptée, parce qu'elle me semble confirmée d'une façon générale par quelques inscriptions d'Açoka. Cf. plus haut, t. XLI, p. 184.

traduction du *Milindapañha*[1]. Sur le conseil du traducteur, M. J. Takakusu a repris l'examen des versions chinoises du livre[2], si fructueusement étudiées par MM. Specht et Sylvain Lévi[3]. De ses recherches, il semble bien résulter qu'il n'y a eu que deux versions chinoises du traité, l'une plus longue, l'autre plus courte, toutes deux faites sur des textes très différents du pâli, mais que l'attribution de ces versions au IVe siècle est hypothétique ; la date en est inconnue, et tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elles sont antérieures au commencement du VIIIe siècle, où elles sont mentionnées pour la première fois dans un catalogue. De plus, M. Takakusu a signalé et traduit, d'après une version chinoise du Ve siècle, un [79] prétendu Sûtra où le sujet du *Milindapañha* est réduit aux proportions d'un conte et où le roi est appelé Nanda. M. Waddell est parti de là et du fait que, chez les Tibétains, le roi est appelé Ananta, pour postuler un texte primitif où la scène du dialogue aurait été placée dans le Bengale oriental antérieurement aux Mauryas[4]. C'est ce qu'il appelle donner à la question une « base historique ». C'est ici aussi que je mentionnerai le recueil méthodique d'extraits formant une exposition du bouddhisme qu'on doit à feu M. Henri Clarke Warren[5], et que M. Finot a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[6]. Outre les écrits canoniques, l'auteur a mis, en effet, largement à contribution le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa. Une édition de ce dernier traité, qu'il avait en préparation et à laquelle la mort l'a empêché de mettre la dernière main, sera probablement publiée par le soin pieux de ses amis[7]. En attendant, nous sommes réduits, pour cette grande exposition dogmatique du bouddhisme du Ve siècle, à l'édition insuffisante qu'en a donnée, pour la *Buddhist Text Society of India*, le thera singhalais Sîlakkhandha[8]. D'après la tradition singhalaise, c'est

1. *The Questions of king Milinda, translated from the Pâli. Part II.* Oxford, 1894. Forme le volume XXXVI des *Sacred Books of the East.* — Pour le 1er vol. cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 257.

2. *Chinese Translations of the Milinda Paṇho;* dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1896, p. 1.

3. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 259.

4. *A Historical Basis for the Questions of King Menander, from the Tibetan*, dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1897, p. 227. — Cf. aussi la notice sur Nâgasena dans le mémoire déjà mentionné (plus haut, p. 64) de M. Watters sur « Les dix-huit Lohan ».

5. *Buddhism in Translations.* Cambridge, Massachusetts, 1896. Forme le volume III de *Harvard Oriental Series.*

6. T. XXXIV, p. 377.

7. Cf. la table analytique des matières du traité qu'il a donnée dans le *Journal Pâli Text Society*, 1893.

8. Dans les *Texts* de la Société, 1894.

à un contemporain plus jeune du grand commentateur, à Upatissa, qu'il faudrait attribuer le *Mahâbodhivaṃsa* publié par M. S. Arthur Strong[1]. C'est la chronique du bouddhisme depuis les prédécesseurs sous lesquels Çâkyamuni a vécu ses existences antérieures, jusqu'à l'arrivée à Ceylan de Mahinda et de sa sœur. Le *Jinâlaṅkâra*, un poème sur la vie du Buddha, édité et traduit par James Gray[2], serait beaucoup plus ancien, s'il fallait en croire l'éditeur, qui accepte, sans même s'apercevoir qu'elle est discutable, la date du ve siècle avant notre ère assignée à cette œuvre évidemment apocryphe de Buddharakkhita. — Don Martino de Zilva Wickramasinghe a analysé le *Thûpavaṃsa* [80] singhalais[3], de date incertaine (xie-xiiie siècle), qui contient l'histoire et la description des principaux temples de Ceylan. — M. T.-W. Rhys Davids a publié le texte singhalais et une copieuse analyse d'un manuel des pratiques du Yoga (méditation mystique, extase, hypnose), qui ont aussi passé chez les bouddhistes de Ceylan[4]. — Le *Sâsanavaṃsa*, édité par Mrs. Mabel Bode[5], est une œuvre tout à fait moderne, rédigée en 1861. Après la chronique générale du bouddhisme jusqu'à Açoka, par laquelle s'ouvrent la plupart des livres de ce genre, celui-ci donne avec beaucoup de détail l'histoire ecclésiastique du bouddhisme en Birmanie. — Également moderne (rédigée à Bankok en 1843) est « la détermination des dimensions du Buddha », publiée avec une paraphrase singhalaise par le thera G. A. Sîlakkhandha[6]. Le traité donne non seulement les proportions, mais les dimensions du corps du Buddha d'après les Piṭakas et d'autres textes autorisés, et il combat l'erreur, accréditée aussi chez les bouddhistes du Sud, que ces dimensions auraient dépassé la stature humaine. Il est à rapprocher du canon cambodgien des images du Buddha qu'a fait connaître M. Adhémard Leclère[7]. —

1. *The Mahâ-bodhi-vaṃsa, edited. Pâli Text Society*, 1891 (mais distribué beaucoup plus tard).

2. *Jinâlaṅkâra or « Embellishments of Buddha », by Buddharakkhita*, edited With Introduction, Notes and Translation. Londres, Luzac, 1894.

3. Dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 633.

4. *The Yogâvacara's Manual of Indian Mysticism as practised by Buddhists, edited. Pâli Text Society*, 1896.

5. *Sâsanavaṃsa, edited. Pâli Text Society*, 1897.

6. *Sugata vidatthividhâna. A description of the Size of Lord Buddha's Body*, by the Venerable Prawarais Waryalankara Sangharaja of the Pavaranivesa Vihara at Bangkok, Siam. With a paraphase by the Rev. G. A. Sîlakkhandha of Sailabimbarama, Dondonuwa, Ceylon, Vidyâprakasa Press, Ambalamgoda, 1894.

7. *Le lakkana Préas Putthéa Rûp, ou Canon de la statue du Buddha au Cambodge;* dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 13 mai 1898.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que ces notes sur les publications pâlies et singhalaises de Ceylan et de Siam n'ont pas *la moindre* prétention à être complètes ; elles ne relèvent que ce que le hasard a fait passer sous mes yeux.

Je passe maintenant aux travaux de critique qui ont eu pour objet l'appréciation et l'histoire du bouddhisme, et à ceux d'abord qui ont porté sur des points de détails. Mme Rhys Davids a traité de la volonté dans le bouddhisme[1]. Elle a montré, textes en main, que le bouddhisme ne prêche pas le quiétisme ; qu'il exige au contraire une âpre volonté, [81] un héroïque effort (*viriya*). On pourrait en dire autant de toutes les doctrines de renoncement ; elles n'en finissent pas moins toutes, le bouddhisme compris, par devenir simplement de l'opium. — M. Rhys Davids a donné une note sur une liste de sectes qui se trouve dans l'*Aṅguttaranikâya*[2] ; il aurait pu en énumérer beaucoup d'autres, aux dénominations d'un pittoresque achevé, en dépouillant le *Majjhimanikâya*, par exemple. — M. Robert Chalmers a noté les nuances de l'emploi, dans les textes, du terme *tathâgata*[3], une des désignations les plus fréquentes du Buddha, ce qui a donné à M. Senart l'occasion d'en rectifier l'étymologie[4]. Il y a longtemps que M. Kern, je crois, y a vu le synonyme de *sugata*. — Je n'ai besoin que de rappeler le volume sur les caves d'Ajaṇṭâ, où le marquis de la Mazelière a réuni ses souvenirs de voyage et de lecture[5], et que M. A. Foucher a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[6]. Il y a quelques erreurs de détails et l'idée de faire du tout une sorte de roman peut paraître singulière ; mais il y a beaucoup d'observation dans le livre et la manière dont l'auteur se représente l'avènement d'un Buddha n'est certainement pas banale.

On a beaucoup écrit ces dernières années sur les *nidânas* et le *paṭiccasamuppâda*, l'enchaînement des causes de l'existence. On a vu déjà plus haut, p. 60, l'explication qu'en a proposée M. Waddell ; même sans donner à ce point dans la nouveauté, on trouvera

1. *On the Will in Buddhism* ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 47.
2. *Indian Sects and Schools in the time of the Buddha* ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 197.
3. *Tathâgata* ; *ibidem*, p. 103.
4. *Ibidem*, p. 865.
5. *Moines et ascètes indiens*. Essai sur les caves d'Ajaṇṭa et les couvents bouddhistes des Indes. Paris, Plon, 1898.
6. T. XXXVII, p. 454.

longtemps encore de quoi différer d'avis sur cette théorie mal venue. C'est sur elle principalement que s'est appuyé M. H. Jacobi pour préciser les rapports signalés depuis longtemps entre le bouddhisme et le Sâṃkhya [1]. En comparant un à un les *nidânas* avec les « principes » du Sâṃkhya, il arrive à établir une correspondance et une dépendance très étroite entre les deux séries, non toutefois sans en manipuler un peu les termes. Mais comment faire autrement, quand on prétend définir avec notre précision moderne des concepts si différents des nôtres et parfois si vagues ? Ce n'est pas toutefois du Sâṃkhya tel que nous l'avons qu'il dérive la série [82] bouddhique, mais d'une forme du système sensiblement différente, où celui-ci ne possédait pas encore la théorie des « trois guṇas ». Il est revenu sur la question dans un deuxième mémoire [2], qui est en partie une réponse à des objections présentées par M. Oldenberg et par M. Senart, qui n'admettent, ni l'un ni l'autre, cette exacte correspondance. Des objections de M. Oldenberg, consignées dans la troisième édition de son *Buddha* (p. 448) et qu'il a reprises depuis dans ses *Buddhistische Studien* déjà mentionnées [3], je n'en mentionnerai qu'une, parce qu'elle peut se résumer en peu de mots, le reproche, selon moi fort juste, qu'il adresse à M. Jacobi de ne pas assez tenir compte de la différence des points de vue du bouddhisme et du Sâṃkhya : les *nidânas* sont avant tout une théorie subjective et psychologique, tandis que les principes du Sâṃkhya constituent un système cosmogonique. En tout cas, les Hindous l'ont entendu ainsi, si bien que quand ils ont à esquisser une cosmogonie, ils le font toujours, et quelque système philosophique qu'ils professent, suivant le schéma du Sâṃkhya. Quant au scepticisme de M. Senart, il est beaucoup plus radical [4] : selon lui, la théorie des *nidânas* est faite de pièces et de morceaux de provenance diverse et de formation successive. Le soupçon, certes, est permis ; mais doit-on le dire ? Les documents les plus anciens attribuent la théorie au Buddha en personne, qui l'aurait trouvée

1. *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sânkhya-Yoga ;* dans les *Nachrichten* de Göttingen, 14 décembre 1895.

2. *Ueber das Verhältniss der buddhistischen Philosophie zum Sânkhya-Yoya und die Bedeutung der Nidânas;* dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 1.

3. Cf. plus haut, p. 74. La discussion se trouve pp. 681 et ss. du même volume de la *Zeitschrift*.

4. *A propos de la théorie bouddhique des douze nidânas ;* dans *Mélanges Charles de Harlez*, 1896, p. 281.

la nuit même où il atteignit à l'illumination parfaite. Que croirons-nous donc des traditions du bouddhisme, si nous rejetons encore celle-là? J'avoue que j'aime mieux, puisque tous les bouddhistes s'accordent-là dessus, faire crédit au Buddha lui-même d'un peu d'incohérence. Sur un point d'ailleurs, il semble bien que M. Senart soit allé trop loin : je crois que M. Arthur Oncken Lovejoy a raison quand il refuse d'admettre son identification d'*upâdâna* et des *upâdânaskandhas*[1].

En fait d'histoires générales du bouddhisme, je puis me borner à mentionner le manuel de M. P. E. Pavolini[2], en renvoyant à l'article [83] que M. A. Foucher lui a consacré dans la *Revue*[3]. — J'en pourrais faire autant pour les « conférences d'Amérique sur l'histoire du bouddhisme » de M. Rhys Davids[4], que M. Finot a présentées à nos lecteurs[5], si je ne tenais, d'une part, à rendre hommage au savoir et au talent de l'auteur, et d'autre part, à protester contre l'esprit du livre : c'est l'apologie du bouddhisme du Tipiṭaka singhalais et une invitation nullement déguisée à échanger le pain de la pensée occidentale contre le narcotique des bhikshus. — Bien plus modéré sous ce rapport et plus juste de ton est l'excellent petit manuel du même auteur, dont la première édition a été publiée en 1877 pour la *Society for promoting Christian Knowledge* et qui vient d'être traduit en allemand sur la 17e édition[6]. — Un bon livre de vulgarisation a été publié sur le boudddhisme par M. L. de Milloué[7]; on n'y cherchera rien de bien neuf; mais on y trouvera une bonne moyenne sur un sujet où il est, paraît-il, si difficile de s'y maintenir. Le volume est bien illustré de figures empruntées aux collections du Musée Guimet. — Enfin, sous le simple titre de « Manuel », M. H. Kern a donné, pour le *Grundriss* de Bühler, une œuvre de science profonde et de forte et saine critique, qui, dans sa forme concise, est ce que nous avons

1. *The Buddhist technical terms upâdâna and upâdisesa;* dans *Journ. Americ. Orient. Soc.*, XIX, II (1898), p. 126.

2. *Buddismo.* Milan, 1898. Fait partie des *Manuels Hoepli.*

3. T. XXXVII, p. 445.

4. *American Lectures on the History of Religions,* First series, 1894-1895. *Buddhism, its History and Literature.* New-York et Londres, Putnam, 1896.

5. XXXVII, 241.

6. *Der Buddhismus, Eine Darstellung von dem Leben und den Lehren Gautamas, des Buddhas;* ins deutsche übertragen von Dr. Arthur Pfungst. Leipzig, Reclam ; sans date.

7. *Le Bouddhisme dans le monde. Origine, dogme, histoire.* Avec une préface par M. Paul Regnaud. Paris, Leroux, 1893.

jusqu'ici de plus complet sur l'ensemble du bouddhisme indien[1].

Il ne me reste plus, pour finir, qu'à jeter un coup d'œil par delà la frontière de l'Inde et, comme je l'ai fait pour les contrées du Nord et du Nord-Ouest, de suivre l'expansion du bouddhisme dans les pays d'outre-mer du Sud et de l'Est. On sait que là où il s'est maintenu dans ces régions, il a fini, excepté sur la côte annamite, par adopter le canon pâli. Mais il n'en a pas été toujours ainsi ; celui que les anciens monuments épigraphiques et figurés nous font connaître, dans les Iles [**84**] et sur le continent voisin, avait pour langue sacrée le sanscrit et se rattachait par toutes ses affinités aux églises du Nord. Pour les Iles, je n'ai presque rien à mentionner : les travaux ont porté de préférence sur l'histoire politique et littéraire de la période musulmane, ou, quand ils touchent à l'ancienne culture, c'est de l'hindouisme en général qu'il est question, plutôt que de choses particulièrement bouddhiques. De propres au bouddhisme, nous n'avons guère que les informations qu'ont fournies les mémoires d'I-tsing[2], qui séjourna longtemps dans les Iles, un court mémoire de M. Kern sur les inscriptions laconiques qu'a mises au jour le déblaiement de la base du Boro-Boedoer[3], et une intéressante relation par M. Groneman de la visite récente faite à ce sanctuaire par le roi de Siam[4].

Sur le continent la moisson a été plus abondante. M. Taw Sein Ko a continué ses études sur les inscriptions des stèles de Kalyâṇi, près de Pegu[5]. Au cours d'une mission archéologique en Birmanie, M. Führer en a signalé à Pagân et à Tagang de beaucoup plus

1. *Manual of Indian Buddhism*. Strasbourg, Trübner, 1896. Forme le fascicule 8 du tome III du *Grundriss*.

2. Voir plus haut, p. 59.

3. *Over de Bijschriften op het Beeldhouwwerk von Boro-Boedoer;* dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie royale d'Amsterdam, 1896, p. 119. — Ces inscriptions, qui consistent en courtes explications (jamais une phrase ; un seul mot, sous la forme du thème non fléchi, tel qu'il entre en composition et qu'il se présente aussi en Kawi) des bas-reliefs, ne contiennent elles-mêmes, sauf le nom du héros d'un jâtaka particulier aux collections du nord de l'Inde, presque rien de spécialement bouddhique. M. Kern les croit du milieu du ɪxᵉ siècle, ce qui s'accorderait bien avec les dates des sanctuaires de la plaine d'Angkor (Bakou, Bakong, Loley) qui sont à peu près de la même époque (879-893 A. D.) et dont l'architecture se rapproche beaucoup de celle du Boro-Boedoer.

4. *Een Boeddhisten-Koning op den Boroboedoer ;* dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXIX (1897), p. 367. Le roi ne manqua pas d'observer que les sculptures des temples de Boro-Boedoer et de Mandoet appartenaient au bouddhisme du Sud, entendant par là le Hînayâna.

5. *Ind. Antiq.*, XXIII (1894), pp. 100 et ss. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 271.

anciennes, du ve siècle, également bouddhiques et datées de l'ère des Guptas (?) [1]. M. R. F. St. Andrew St. John a reproduit avec quelques réserves une communication du major R. C. Temple sur le culte d'un saint, protecteur des gens de mer, qui est invoqué par les musulmans et les Hindous aussi bien que par les bouddhistes d'Arakan et de Tenasserim et dont un des noms présente une singulière assonance avec celui du [85] Buddha [2]. — En Siam, M. G. E. Gerini a décrit la cérémonie de la tonsure [3], qui est en réalité un souvenir de l'hindouisme brahmanique conservé par une population qui, depuis cinq siècles, pratique le bouddhisme pâli. On explique d'ordinaire les faits de ce genre, assez nombreux en Indo-Chine, comme des survivances que le bouddhisme aurait adoptées malgré lui, parce qu'il s'est senti impuissant à les déraciner. Il serait plus juste de dire qu'ils se sont conservés grâce au bouddhisme : sans lui, rien de l'Inde n'aurait probablement survécu. Pour la partie publiée de l'ouvrage de M. L. Fournereau sur le Siam [4], je puis me borner à renvoyer à l'annonce que M. Jean Réville en a faite dans la *Revue* [5].

Mais c'est pour le Cambodge surtout et, en général, pour l'Indo-Chine française que les travaux ont été nombreux. Les publications de la Mission Pavie, il est vrai, n'ont pas progressé; elles ont été simplement refondues : les trois volumes publiés en 1894 ont été annulés, on ne sait pas trop pourquoi, et remplacés par deux autres, à peu de chose près, identiques aux premiers [6]. Ils contiennent : 1° des inscriptions en langue thaïe, toutes bouddhiques — à l'exception d'une seule — recueillies dans le bassin du Ménam et à Luang Prabang, dans celui du Mékhong, et allant de la fin du XIIIe siècle jusqu'à l'époque contemporaine. Ces inscriptions ont été déchiffrées, transcrites et traduites par le Père Schmitt, un vaillant missionnaire d'origine alsacienne, fixé depuis longtemps au Siam et qui a été successivement une vraie provi-

1. Voir les extraits de son *Annual Report* de 1893-1894, dans l'*Ind. Antiq.*, XXIV (1895), p. 275.

2. *A Burmese Saint;* dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 565.

3. *Chûlakantamangala, on the Tonsure Ceremony as performed in Siam.* Bankok, 1895.

4. *Le Siam ancien : archéologie, épigraphie, géographie,* 1re partie. Paris, E. Leroux, 1895. — Forme le t. XXVII des *Annales du Musée Guimet.*

5. T. XXXIII, p. 395.

6. *Mission Pavie. Indo-Chine,* 1879-1895. *Études diverses. I. Recherches sur la littérature du Cambodge, du Laos et du Siam. — II. Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam.* Paris, E. Leroux, 1898.

dence pour tous nos explorateurs ; 2° la traduction des annales légendaires du pays de Luang Prabang, commençant au XIVe siècle, à l'introduction de livres et d'une image bouddhiques apportés d'Angkor au Laos ; 3° des spécimens de littérature populaire, sous forme de contes, de romans. Un seul de ces récits est un texte cambodgien authentique. Les autres ont été recueillis oralement et rédigés en français par M. Pavie, qui a eu ensuite la singulière idée de faire traduire son français en cambodgien, en laotien et en siamois. Comme livre de lecture, ces morceaux peuvent avoir leur utilité au [86] Cambodge ; dans une publication comme celle-ci, qui *devrait être* scientifique, leur valeur est égale à zéro. Il est à souhaiter que les sept ou huit volumes qui sont annoncés comme devant suivre soient composés avec plus d'entente et un goût plus sévère. — M. Charles Lemire nous a conduits aux principaux monuments laissés par les anciens maîtres de l'Annam, les Cams, et, à défaut d'un bon texte, nous a donné quelques bonnes images [1]. — M. Camille Paris, à qui l'on devait déjà un excellent itinéraire de la route mandarine [2], a étudié la limite septentrionale où s'arrêtent en Annam les vestiges de la domination came et de l'ancienne culture hindoue [3]. — M. H. Kern a rectifié une date mal lue par Bergaigne dans une inscription sanscrite du Cambodge encore inédite (*Journ. asiat.* d'août-septembre 1882, p. 178 ; au lieu de 907, il faut lire 903) ; en même temps il a donné du préambule de l'inscription un commentaire qui est tout un traité en raccourci de métaphysique et de mythologie bouddhique mahâyâniste [4]. — M. Masse a traité des superstitions et des légendes qui s'attachent au choléra chez les Annamites [5]. — M. G. Dumoutier a donné un ample recueil de miscellanées portant sur tout le domaine du folklore de l'Annam et du Tonkin [6]. On regrette seulement que l'auteur perde parfois pied si vite, quand il s'écarte de l'observation directe. C'est ainsi qu'il croit que la version annamite du

1. *Aux monuments anciens des Kiams ;* dans *le Tour du Monde*, 29 décembre 1894.

2. *Voyage d'exploration de Hué en Cochinchine par la route mandarine.* Paris, E. Leroux, 1889.

3. *Rapport sur une mission archéologique en Annam ;* dans le *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1898, n° 2.

4. *Over de aanhef eener Buddhistische Inscriptie uit Battambang ;* dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie d'Amsterdam, IV, III, 1899.

5. *Notice sur le choléra d'après la légende annamite ;* dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), II, p. 265.

6. *Études d'ethnographie religieuse annamite ; ibidem*, p. 275.

conte de *Cendrillon* (qu'il reproduit sans même mentionner ses devanciers) est contemporaine de la guerre du Péloponèse et de la muraille de la Chine, qui, selon lui, sont toutes deux du IIIe siècle avant notre ère. — On marche sur un terrain plus solide avec M. E. Aymonier. Son voyage à travers le Laos ne s'est pas fait toujours par des chemins faciles; mais, dans la relation maintenant publiée[1], [87] on ne rencontre pas de fondrières. Quant à l'ouvrage plus considérable sur le Cambodge, qui est en cours de publication, les lecteurs de la *Revue* ont pu constater par les extraits parus ici même[2], combien il promet d'informations utiles. D'autres extraits semblables ont paru dans le *Journal asiatique*[3]. Le premier volume, maintenant publié[4], qui contient la description du royaume actuel du Cambodge, a tenu toutes les promesses que donnaient les extraits. C'est l'œuvre d'un témoin oculaire doublé d'un archéologue consommé. Le même soin et la même bonne méthode se remarquent dans les monographies de l'auteur sur le roi Yaçovarman[5] et sur les inscriptions khmères modernes d'Angkor Vat[6].

C'est toute une bibliothèque que nous présente M. Adhémard Leclère, et il faut vraiment admirer ce labeur infatigable accompli dans un pays où le climat rend le travail si difficile aux Européens. Il n'est presque pas de genre de recherches que M. Leclère n'ait successivement abordé et souvent avec bonheur. J'ai déjà eu l'occasion de mentionner quelques-uns de ces travaux[7]. Les lecteurs de la *Revue* ont eu la primeur d'un autre[8], qui est précisément de la sorte où il réussit le mieux, le folk-lore, parce qu'il y

1. *Mission Étienne Aymonier. Voyage dans le Laos.* 2 vol. Paris, E. Leroux, 1895. Forme les tomes V et VI de la *Bibliothèque d'études* publiée par le Musée Guimet.

2. T. XXXVI (1897), p. 20 : *Le Cambodge et ses monuments.*

3. N° de mars-avril 1897 : même titre.

4. *Le Cambodge. Le royaume actuel.* Paris, E. Leroux, 1900.

5. Dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), II, p. 191.

6. *Les inscriptions du Preah Peân (Angkor Vat)*; dans *Journ. asiat.*, novembre-décembre 1899. — *Les inscriptions du Bakan et la grande inscription d'Angkor Vat; ibidem*, janvier-février, 1900.

7. Cf. t. XLI, p. 168, note 4, et plus haut, p. 80.

8. T. XXXVIII (1898), p. 176 : *Une version cambodgienne du « Jugement de Salomon ».* A en juger par cet épisode, le jâtaka cambodgien du Mohosoth doit être une version assez fidèle de l'histoire du Mahosadha, « le possesseur de la grande médecine », telle qu'elle est racontée dans l'*Ummaggajâtaka* pâli (n° 546). Tous les noms propres sont reconnaissables : Mohosoth = Mahosadha, Mithal-bauri = Mithilâpuri, Vitereas = Videharâja, Severoth = Sirivaḍḍha, Sâmânâtevy = Sumanâdevî, Cholleney = Cûlani, Banhchâl-baurey = Pancâlapurî, etc. Quant au jugement même, il reproduit de très près le récit pâli (t. VI, p. 336, éd. Fausböll), ainsi que la version singhalaise traduite depuis longtemps par M. Rhys Davids.

trouve moins qu'ailleurs l'occasion d'aller se perdre dans de grandes théories. On trouvera en note une liste (incomplète[1]) de ses autres publications qui rentrent dans le même ordre ou [88] qui s'en rapprochent[2]. Dans tous ces travaux, bien que la partie philologique soit en général très faible, M. A. Leclère paraît digne de confiance : car il est observateur et y parle de choses qu'il sait bien. On ne peut pas toujours en dire autant de ceux qui vont suivre.

Le moins criticable est encore le premier en date, son traité en trois volumes du droit cambodgien[3]. Il a eu l'occasion de bien observer le fonctionnement de ce droit et la pratique actuelle des tribunaux et, avec son industrie ordinaire, il a mis l'occasion admirablement à profit. Cependant ici déjà on rencontre des spéculations sur l'histoire du Cambodge et de ses institutions auxquelles l'auteur se livre d'autant plus volontiers qu'il y était moins préparé. Dans sa traduction des Codes cambodgiens[4], c'est sa philologie qui est cruellement en défaut.

La plupart de ces textes sont écrits dans une langue plus ou moins archaïque; ils sont surtout farcis de termes sanscrits et pâlis dont les lettrés indigènes paraissent avoir perdu l'usage et que M. Leclère, qui doit posséder un dictionnaire de Childers, est réduit à deviner tant bien que mal, au petit bonheur. De là d'in-

1. On en trouvera une plus complète dans son *Buddhisme au Cambodge*, p. vii et viii.

2. *Cambodge. Contes et légendes recueillis et publiés en français.* Avec une introduction par M. Léon Feer. Paris, Bouillon, 1895. — *Deux contes indo-chinois*; dans la *Revue des traditions populaires*, juin-septembre 1898. L'un est la version came de Cendrillon, dont la version cambodgienne fait partie du volume précédent, et dont feu Landes avait publié la version annamite. L'autre est un conte recueilli de la bouche d'un sauvage Puong ; il paraît avoir quelque rapport avec l'arme sacrée conservée par deux chefs sorciers des sauvages Chréay, le roi du feu et le roi de l'eau, auxquels les rois du Cambodge payaient tribut. L'usage cessa sous le règne de Norodom et, depuis 1884, on n'a plus entendu parler ni des chefs, ni de l'arme sacrée. Cette dernière assertion de M. Leclère ne paraît pas tout à fait exacte ; car c'est précisément depuis cette époque que nous avons appris quelque chose de positif à leur sujet ; en février-mars 1888, le capitaine Cupet a eu une entrevue avec le roi du feu et a été en relation indirecte avec le roi de l'eau. — *L'instruction chez les Cambodgiens*; dans la *Revue scientifique*, 28 septembre 1895. — *La divination chez les Cambodgiens*; *ibidem*, 20 octobre 1898. De ce dernier travail on peut rapprocher un mémoire récent de M. Pierre Lefèvre-Pontalis : *Recueil de talismans laotiens publiés et décrits*. Paris, E. Leroux, 1900. Fait partie du tome XXVI des *Annales du Musée Guimet*.

3. *Recherches sur la législation cambodgienne* (*droit privé*). Paris, Challemel, 1890. — *Recherches sur le droit public des Cambodgiens*, 1894. — *Recherches sur la législation criminelle et la procédure des Cambodgiens*, 1894.

4. *Les codes cambodgiens*, publiés sous les auspices de M. Doumer, gouverneur général de l'Indo-Chine française, et de M. Ducos, résident supérieur de France au Cambodge. 2 vol. Paris, E. Leroux, 1898.

nombrables et parfois très plaisants [89] quiproquos. C'est l'abus de la spéculation et le manque de véritable information qui déparent ensuite ses « Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes[1] ». Il y a très peu de choses spécifiquement hindoues dans ces lois ; ce qui s'y trouve le moins, c'est une refonte systématique, consciente et faite de propos délibéré de la législation des brahmanes ; et c'est précisément ce que prétend y montrer M. Leclère. Il voit le bouddhisme triomphant procéder révolutionnairement, ce qui pour lui est le suprême éloge, à la réforme du vieil édifice brahmanique. Cet édifice, c'est le Code de Manu qui, pour lui, est synonyme du droit hindou, de même qu'il s'imagine que le préambule et autres éléments cosmogoniques et pouraniques de ce Code font partie intégrante de ce droit. Il s'est laissé leurrer par le titre de Thommasatth et par le nom de Manusara (devenu ici, comme en Birmanie, nom d'homme), souvenirs déformés peu à peu sur la terre étrangère et appliqués à des choses bien différentes, et au lieu d'en chercher l'explication en Birmanie, où cette littérature pseudo-hindoue est plus richement représentée, il est allé droit pour la comparaison au *Mânavadharmaçâstra*. Bref, son mémoire est une sorte de roman, fait pour agacer ceux qui savent et pour induire en erreur ceux qui ne savent pas.

Malheureusement tous ces défauts, parfois aggravés, se retrouvent dans son dernier ouvrage sur le bouddhisme cambodgien[2]. Dès la première ligne de la préface, il nous avertit que « ce livre est non une étude sur le buddhisme[3] en général, encore moins une histoire du buddhisme au Cambodge. Il est une simple *enquête* sur le buddhisme cambodgien ». Que n'a-t-il tenu parole ! Il aurait pu faire un bon livre, tandis que celui qu'il nous donne en est parfois le contraire. Je ne m'arrêterai pas à montrer sa connaissance imparfaite du brahmanisme et du bouddhisme en général, l'insuffisance de sa philologie et de son archéologie, le manque de méthode qui lui fait imaginer une histoire religieuse de l'Indo-Chine où il n'y a que plaies et bosses, guerres et persécutions, l'intelligence précaire qu'il a de quelques-unes de ses sources écrites et les soupçons que font naître parfois ses informations orales. J'aurais

1. Paris, E. Leroux, 1899. Extrait de la *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, septembre-octobre 1898 et mai-juin 1899.

2. *Le Buddhisme au Cambodge*. Paris, E. Leroux, 1899.

3. On doit écrire *Buddha*, qui est un mot hindou ; mais il faut écrire « bouddhisme », qui est un mot français.

trop à faire si j'entreprenais de donner de tout cela des exemples. J'aime mieux noter quelques-unes des principales informations que [90] nous devons à ce livre, car, malgré ces défauts, l'auteur y reste ce qu'il est, un observateur sagace, ingénieux, qui, non seulement sait voir, mais rendre ce qu'il a vu. Il est, je crois, à peu près certain que la confusion que fait M. Leclère entre le brahman impersonnel, l'Être absolu de la philosophie hindoue [M. Leclère l'appelle l'Incrée (*sic*)] et les Brahmâs des mondes célestes, confusion qu'il impute à tort au bouddhisme en général, lequel n'admet pas l'Absolu, est faite au Cambodge par les bouddhistes eux-mêmes, par les bonzes les plus lettrés et, à d'autres égards, parfaitement orthodoxes. Il paraît tout aussi certain que, pour l'âme, qu'ils appellent *liṅga* (terme qui n'a rien à voir ici avec le phallus, comme le suppose l'auteur, mais est une simple survivance du *liṅga*(-*çarîra*) de la philosophie brahmanique, le corps subtil qui survit à la mort et accompagne l'âme dans ses transmigrations), ils vont beaucoup plus loin que le bouddhisme orthodoxe avec son *puggala*, et qu'ils la reconnaissent comme une individualité permanente, sinon éternelle. Sur le culte enfin, ses fêtes, ses sanctuaires, ses images, sur l'organisation du clergé, sur les compromis de toute sorte que le bouddhisme a acceptés avec les croyances et les usages antérieurs et locaux, l'ouvrage est une vraie mine de renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs. Encore une fois, pourquoi faut-il que l'auteur n'ait pas mieux tenu la promesse qu'il faisait au début !

Presque tous les travaux qui nous arrivent de là-bas sont entachés d'un triple défaut : défaut de culture philologique, défaut de bonne méthode historique, défaut d'information spéciale. Les causes n'en sont pas difficiles à trouver. Les travailleurs que nous avons en Indo-Chine, fonctionnaires et missionnaires, y arrivent avec une préparation professionnelle fort estimable, mais qui n'est pas précisément celle qu'exigent les études auxquelles les mieux doués et les plus actifs d'entre eux entreprennent de se livrer là-bas. Ils ne sont ni philologues, ni historiens, ni archéologues ; ils ignorent les vieilles langues de l'Inde, sans la connaissance desquelles il est impossible de toucher au passé du pays. Mais ils sont presque tous lettrés, parfois même trop ; car trop de littérature peut rendre ambitieux : on ne se défie plus assez de soi-même, ni de rien. De plus, une fois arrivés, ils ne trouvaient jusqu'ici rien autour d'eux qui leur permît de combler ce déficit initial : ni

centre d'études, ni bibliothèques, ni musée dignes de ce nom. Si, malgré cela, quelques-uns, tels que feu Landes et M. Aymonier, ont pu, comme d'instinct, s'improviser philologues, il n'en est pas moins vrai que la moyenne reste scientifiquement médiocre et fait de la littérature. Il est certain [91] que la production de nos compatriotes est de valeur moindre que celle des Hollandais de Java et des Iles, qui leur sont souvent inférieurs en culture générale et littéraire, mais qui trouvent dans la société de Batavia ce qui faisait défaut à nos chercheurs, un centre d'études et de bonne discipline, avec un admirable outillage scientifique. C'est pour faire disparaître cette cause d'infériorité, qu'a été fondée, il y a deux ans, et richement dotée par M. Doumer, sous les auspices et la direction de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, l'*Ecole française d'Extrême-Orient*, à la tête de laquelle est placé M. L. Finot et dont le public pourra bientôt apprécier les premiers travaux. Mais il est évident que l'œuvre de l'École, pour devenir vraiment fructueuse, ne devra pas se borner à ces travaux personnels de ses membres ; elle devra rayonner par son influence, par son enseignement direct ou indirect, et faire pénétrer au loin de bonnes méthodes de travail et un esprit vraiment scientifique. En sera-t-il ainsi ? Des vétérans, qui ne se doutent pas même de ce qu'il leur manque, voudront-ils se grouper autour d'elle et accepter ses conseils ? L'avenir nous l'apprendra : en attendant il faut le souhaiter pour le bon renom de la science française et pour le succès de la mission que la France a assumée dans l'Extrême-Orient.

IV

JAINISME

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XLV [1902], p. 171 et ss.)

---

[171] Pendant les huit années qui se sont écoulées depuis mon dernier Bulletin sur le jainisme[1], la production ne s'est pas ralentie

1. T. XXIX (1894), p. 25.

sur ce domaine, mais elle a sensiblement changé de caractère : comme on pouvait s'y attendre, elle s'est détournée des généralités et s'est faite plus spéciale, s'attachant de préférence à des points de détail et écartant provisoirement les problèmes insolubles. En fait de travaux d'ensemble embrassant tout le développement de la secte, son histoire et ses croyances, je n'ai guère à mentionner que le beau mémoire de M. Hoernle, publié en double édition, avec de notables variantes quant à la forme et aux dimensions, dans le *Calcutta Review* [1] et dans le *Journal* de la Société asiatique de Bengale[2]. On y trouvera entre autres, sur les origines du jainisme, un excellent résumé de l'opinion qui, aujourd'hui, paraît être généralement acceptée, un peu de guerre lasse peut-être, et parce qu'il est inutile d'y contredire tant que de nouveaux faits n'auront pas été versés au débat. En ce qui me concerne du moins, je dois dire que je reste infiniment sceptique en présence des affirmations de gens qui savent tant de choses sur leurs origines et ont gardé [172]par le menu les souvenirs les plus précis de leur préhistoire fabuleuse, tandis que leur histoire réelle est pleine de contradictions et de lacunes.

A la suite de ce savant travail, il convient de mentionner les curieux articles publiés dans le *Calcutta Review* par un indigène, M. Rickhah Dass Jaini[3]. Ici, point d'histoire, mais l'exposé de la doctrine, telle qu'elle est professée aujourd'hui par l'élite de la communauté, exposé concis et pénétrant, fait au point de vue hindou, par un Jaina bien instruit de ses propres croyances et qui n'est pas demeuré étranger non plus à la pensée de l'Occident. Très intéressants par eux-mêmes, ces articles le sont devenus encore davantage par le fait que, l'éditeur du *Review* ayant cru devoir présenter des objections, l'auteur lui a donné la réplique : ils ont pris ainsi la forme d'une discussion, et ce n'est pas à l'éditeur qu'est resté le dernier mot. Quant à la doctrine, sous une terminologie différente[4], c'est le dualisme du Sâṃkhya ; d'un côté la matière, de

1. A. F. Rudolf Hoernle, *Jainism and Buddhism;* dans *Calcutta Review*, avril 1898, p. 314.

2. *Annual Address* (de M. Hoernle, en sa qualité de président) ; dans les *Proceedings* de la Société, 1898, p. 37.

3. Rickhah Dass Jaini, *The Doctrines of Jainism;* dans *Calcutta Review*, avril 1899, p. 338 (ce premier article est anonyme) ; octobre 1899, p. 356 ; juillet 1900, p. 151 ; janvier 1901, p. 161.

4. Les termes techniques, très nombreux dans ces articles, sont présentés sous leur forme courante en hindî orthographié à l'anglaise : dans *draba*, il faut reconnaître

l'autre les âmes. Dieu est une fonction de l'âme, la condition de l'âme ou, plutôt, des âmes — car elles sont en nombre infini — arrivées à la perfection. Pour nous, ce qui nous frappe ici le plus, c'est l'aisance avec laquelle cette pensée, qui ne cesse pas d'être logique, associe, dans les mêmes concepts, la diversité radicale et la suprême unité; c'est le sérieux avec lequel elle cherche et retrouve Dieu et la source du sentiment religieux, en partant de données qui nous paraissent foncièrement athées. Et il ne faut pas ensuite beaucoup de réflexion pour voir que si nous sommes frappés à ce point, ce n'est pas que des faits de ce genre soient rares, même parmi nous; c'est surtout que l'exemple se présente ici sous une forme qui ne rentre pas dans nos habitudes. Nous ne sommes pas étonnés tant que cela, en rencontrant, chez Fénelon par exemple, à côté d'une réfutation en forme du spinozisme, des pages profondément spinozistes.

C'est encore une exposition indigène de la doctrine, mais sous une tout autre forme, qui nous est donnée dans le roman allégorique de [173] Siddharshi (xe siècle), l'*Upamitibhavaprapañcakathâ*, la dernière publication entreprise, mais non achevée, par le regretté Peter Peterson[1]. Comme l'indique le titre, « Allégorie de l'existence », c'est un pendant hindou et particulièrement Jaina du *Pilgrim's Progress* et de tant d'autres œuvres du même genre de notre moyen âge occidental; seulement, la fiction est ici beaucoup plus technique, plus compliquée, plus subtilement élaborée. Il y a une dizaine d'années, M. Jacobi en avait publié le premier livre[2]. De l'édition complète commencée par feu Peterson, les deux premiers fascicules seuls sont de lui; le troisième qui porte encore son nom, n'est déjà plus son œuvre et sera peut-être à refaire; à partir du quatrième, qui vient de paraître, le publication est conduite par M. Jacobi[3] : elle ne pouvait passer en de meilleures mains.

Ce que Siddharshi a dramatisé et développé, Hemacandra[4], le savant polygraphe jaina et conseiller spirituel du roi Kumârapâla,

dravya ; dans *saparsh*, *sparça* ; dans *betrâg*, *vîtarâga* ; dans *gñyan*, *jnâna*; dans *partaksh parman*, *pratyakshapramâṇa* ; et il y en a de plus embarrassants.

1. Mort prématurément à Bombay, où, depuis 1873, il était professeur à l'Elphinstone College, le 28 août 1899.

2. Cf. t. XXIX (1894), p. 31.

3. *The Upamitibhavaprapañcakathâ of Siddharshi*, fasc. 1-4. Calcutta, 1899-1901 (*Bibliotheca Indica*).

4. Mort en 1173 A. D.

l'a condensé dans les 32 stances de son *Anyayogavyavaccheda* ou *Vîtarâgastuti*[1], une sorte de credo d'une facture extrêmement abstruse, et, sur ce credo, sous prétexte de l'illustrer par un commentaire, Mallisheṇa, un sûri ou docteur du Nâgendragaccha, a écrit quelque cent ans plus tard, en 1292 A. D., sa *Syâdvâdamañjarî* ou « Essence de la doctrine jaina[2] », publiée récemment dans le nouveau recueil de textes qui, depuis 1898, paraît périodiquement à Bénarès sous le titre général de *Chowkhamba Sanskrit Series*[3]. Non seulement Mallisheṇa, dans ces deux cents et quelques pages, a touché à la plupart des dogmes de la [**174**]secte, mais il a su encore y faire entrer tout un traité d'apologétique et de polémique, bataillant à droite et à gauche, écrasant les incrédules, les sectateurs du Nyâya, du Vaiçeshika, du Sâṃkhya, du Vedânta, des diverses écoles du bouddhisme. C'est dire que la lumière fait défaut dans cette glose encore plus que dans les stances de Hemacandra qu'elle prétend éclairer, et, malheureusement, l'éditeur n'a eu à sa disposition que des matériaux médiocres. Aussi l'ensemble est-il loin d'être un *readable text*. — Le même caractère mixte d'exposition et de polémique, mais justifié par la nature même du sujet, se rencontre dans le commentaire de Guṇaratna (fin du XIVe siècle) sur le *Shaḍdarçanasamuccayasûtra*, « Compendium des six systèmes », de Haribhadra, commentaire dont M. Pullé a publié la portion relative à la doctrine jaina[4].

Pour en finir avec ces généralités, je mentionnerai encore le Catalogue des manuscrits jainas de la Bibliothèque nationale de Florence, que M. Pullé publie depuis 1894[5] et qui est une riche

1. Publié déjà une première fois en 1890, avec une autre *Vîtarâgastuti* du même, également en 32 stances, dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay, *Part VII*, p. 102.

2. Littéralement : bouquet du possibilisme, de la doctrine du « cela se peut ». Les Jainas rejettent toute affirmation absolue : de toute chose on peut dire qu'elle est et qu'elle n'est pas, qu'elle est ainsi et qu'elle est autrement, selon le point de vue (*nyâya*, *bhaṅga*) duquel on la considère.

3. *Syâdvâdamañjarî by Mallisheṇa, with a Commentary of Hemacandra* (cette dernière indication du titre anglais est fausse ; il faudrait : *being a Commentary on the Vîtarâgastuti of Hemacandra*), edited by Sri Damodar Lal Goswami, 2 fascicules. Bénarès, 1900.

4. F. L. Pulle, *Shaḍdarçanasamuccaya di Haribhadra, Puntata secunda ;* dans le t. VIII du « Journal de la Société asiatique italienne ». Florence, 1895. — Cette « seconde partie », qui ne contient que l'extrait de la ṭîkâ ou commentaire de Guṇaratna, fait suite à une « première partie » contenant le sûtra même de Haribhadra et publiée par M. Pullé en 1887. Cf. t. XXVII (1893), p. 277.

5. *Catalogo dei manoscritti giainici della Bibliotheca nazionale centrale di Firenze*, per Francesco L. Pullé. Firenze, 1894, in-4°. Cf. du même, *Les Manuscrits de l'extra-Sid-*

mine d'informations, à consulter même après le grand travail de Weber[1] sur la collection de Berlin, et la liste dressée par Leumann des manuscrits Digambaras conservés à Strasbourg[2]. M. Leumann a eu la bonne pensée d'admettre dans sa liste la mention de manuscrits conservés ailleurs qu'à Strasbourg [175] et connus incidemment comme appartenant à la littérature encore à peine effleurée en Europe de cette branche de la secte jaina.

L'archéologie a été moins féconde pour le jainisme dans cette période que dans la précédente. Les fouilles de Mathurâ où le Dr Führer avait si bien gagné ses éperons qu'il a perdus depuis si piteusement à Kapilavastu, paraissent être abandonnées pour longtemps. Deux notices de feu Bühler, leur patron, nous en ont apporté les derniers échos. Dans l'une sont étudiées et publiées en photogravure les plus caractéristiques des sculptures découvertes à Mathurâ[3], notamment celle où est figuré le miracle de la vie embryonnaire du Jina[4], opéré par le dieu à tête de bouc, Nemesa, le représentant épigraphique du Nejamesha, Naigamesha, Negameshin des documents littéraires brahmaniques et jainas[5]. Dans l'autre[6], Bühler communique une légende conservée dans un écrit du XIVe siècle, le *Tîrthakalpa* de Jinaprabha, et en tire la conclusion assez vraisemblable qu'à cette époque subsistait encore à Mathurâ la tradition du « stûpa construit par les dieux », dont il est question dans une des vieilles inscriptions. Enfin un document

dhânta (*Jainas*) *de la Bibliothèque nationale centrale de Florence*, dans les *Actes* du Congrès des Orientalistes de Genève, section I. Leide, 1895.

1. On sait que ce grand travailleur, dont les élèves peuplent les chaires de sanscrit dans le monde entier et dont tous les indianistes de notre génération ont été, directement ou indirectement, les obligés, est mort le 30 novembre 1901. Une cécité devenue presque complète au cours de ces dernières années et causée, plus que par tout le reste, par l'énorme fatigue du dépouillement des manuscrits de Berlin, avait à peine ralenti sa productivité. Encore le 11 juillet 1901, il communiquait à l'Académie de Berlin un mémoire bondé de minutieuses observations sur la correction des textes védiques.

2. Ernst Leumann. *A List of the Strassburg Collection of Digambara Manuscripts*; dans la *Wiener Zeitschrift*, t. XI (1897), p. 297.

3. G. Bühler, *Specimens of Jaina Sculptures from Mathurâ* ; dans *Epigraphia Indica*, III (1894), p. 311.

4. Cf. t. XXIX (1894), p. 26.

5. Cette identification a été confirmée à l'aide de références nouvelles par M. Winternitz, *Nejamesha, Naigamesha, Nemeso* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1895, p. 149.

6. G. Bühler, *A Legend of the Jaina Stûpa at Mathurâ* ; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, CXXXVII, 1897.

épigraphique du sud de l'Inde, qui est d'un grand intérêt pour l'histoire des Jainas Digambaras et a déjà lui-même une assez longue histoire[1], l'épitaphe de Prabhâcandra à Çravana-Belgola, a été savamment commenté et publié d'une façon définitive par M. Fleet[2].

Il ne me reste plus après cela qu'à passer en revue aussi rapidement que possible les travaux qui sont relatifs à des points particuliers de la [176]doctrine ou à diverses sections de la littérature, en première ligne, ceux qui ont porté sur les écritures canoniques.

M. Jacobi, à qui nous devions déjà l'*Âcârâṅgasûtra*, le premier des *âgamas* ou traités canoniques, et le *Kalpasûtra* qui, sans être compris dans la liste officielle de ces traités, peut être considéré comme en faisant pratiquement partie[3], nous a donné comme suite, et dans la même collection des *Sacred Books*, la traduction du *Sûtrakṛitâṅgasûtra*, le deuxième *âgama* de la liste officielle[4], et de l'*Uttarâdhyayanasûtra*, qui appartient à la sixième et dernière section du canon, celle des *mûlasûtras*[5]. Je ne puis que m'associer sans réserve à l'éloge que M. Sylvain Lévi a fait ici même[6] de cette très belle publication; je renvoie aussi à son article pour le contenu des deux traités, qu'il serait impossible d'analyser en peu de mots. En somme, ainsi que le reconnaît la tradition, ils ont l'un et l'autre le même objet, qui est d'affermir le jeune moine dans la pratique et dans la foi. Les conseils et les prescriptions disciplinaires, les légendes, les paraboles[7] et les anecdotes, les exhortations et les sermons dogmatiques, les morceaux de polémique y alternent en de courts chapitres, la plupart en vers, mis à la suite les uns des autres, sans aucun ordre appréciable. Deux points surtout y sont mis en évidence et reviennent avec une singulière monotonie : l'imputabilité des actes, indépen-

1. Cf. t. XXIX (1894), p. 34.

2. J. F. Fleet, *Sravana-Belgola Epitaph of Prabhâchandra;* dans *Epigraphia Indica*, IV (1896), p. 22.

3. Pour ces deux traités dont M. Jacobi a donné le texte et la traduction, voir le *Bulletin* de 1889, t. XIX, p. 282.

4. C'est le deuxième des *Aṅgas*, qui constituent la première section du canon et passent pour en être la partie fondamentale.

5. Hermann Jacobi, *Jaina Sûtras, translated from the Prakṛit. Part II : The Uttarâdhyayana Sûtra. The Sûtrakṛitâṅga Sûtra.* Oxford, 1895. — Forme le volume XLV des *Sacred Books of the East.*

6. T. XXXIV (1896), p. 95.

7. Une entre autres, qui rappelle de loin celle du gérant fidèle de l'Évangile.

dante de l'intention, et la défense de porter atteinte à rien de ce qui a vie. L'exposition du dogme et la polémique sont ainsi, à leur tour, ramenés sans cesse à la discipline, et cette discipline elle-même paraît procéder d'un égoïsme si farouche, qu'on lui demande d'où lui a pu venir ce scrupule d'universelle innocuité. La destinée de l'homme est de se faire moine, et le moine n'a plus de devoirs qu'envers lui-même. Il n'écrasera pas un insecte, n'arrachera pas un brin d'herbe; mais qu'on lui annonce que le feu est à la maison où il a laissé sa femme et ses enfants, il répondra comme le roi Nami qui vient de renoncer au trône de Mithilâ : « Heureux ceux qui ne considèrent plus rien comme leur appartenant! Que m'importe que [177] Mithilâ soit en feu ? Rien là-bas ne brûle qui soit à moi[1] ! » Le bouddhisme a des exigences presque aussi dures et, au fond, n'est pas moins égoïste; mais combien le renoncement y est pénétré d'une veine de tendresse complètement absente de cette littérature sèche et formaliste!

Dans une savante introduction, le traducteur a examiné divers points relatifs au jainisme primitif, tels que les rapports de la secte avec les anciennes écoles brahmaniques, notamment celle des Vaiçeshikas, questions sur lesquelles la compétence de M. Jacobi est probablement sans rivale en Europe. Il a aussi recueilli et discuté ce que les diverses littératures nous ont conservé en fait d'anciens témoignages, plus ou moins contemporains et parfois réciproques, sur quelques-unes de ces sectes, jainistes, brahmanistes et bouddhistes et il en a conclu que le jainisme, à une époque très voisine de son début et dans ses grandes lignes, a déjà été à peu près tel que nous le montre la littérature canonique. A vrai dire, ces témoignages sont si rares et, sous leur apparente précision, d'une généralité si schématique et si vague, qu'ils ne nous mènent pas loin dans la direction des « grandes lignes ». En tout cas, ils ne nous apprennent pas grand'chose sur l'antiquité de ce canon, tel que nous l'avons; notamment s'il est antérieur ou non au grand schisme — dont l'époque est d'ailleurs contestée de part et d'autre, avec quatre siècles de différence! — des Çvetâmbaras, auxquels il appartient, d'avec les Digambaras qui le rejettent comme inauthentique. Sur la question d'antiquité, M. Jacobi est d'assez bonne composition : il ne professe pas à cet égard l'intransigeance de M. Rhys Davids, par exemple, au sujet du canon bouddhique; il

1. *Uttarâdhyayana*, IX, 14.

donne comme son opinion personnelle et sous toutes réserves, que les *aṅgas* sont très anciens; que les autres traités du Siddhânta (comme les Jainas appellent leur canon) ont été composés peu à peu pendant les premiers siècles qui ont précédé notre ère; mais que des additions et des altérations ont pu y être faites jusqu'à l'époque de la première compilation sous Devardhigaṇin, au milieu de notre VIe siècle. En présence de ces déclarations si modérées de la part d'un homme aussi compétent, j'aurais mauvaise grâce de répéter avec trop d'insistance que c'est la dernière de ces propositions qui me semble avoir le plus de poids.

Quant à la donnée que ces protestations des Digambaras apportent au débat, M. Jacobi l'écarte en reproduisant à nouveau, sur la façon dont le schisme se serait accompli, une théorie très ingénieuse, mais qui me paraît sujette à caution. A part quelques autres divergences entre les [178] deux sectes, la difficulté porte surtout sur la pratique de la nudité, que les Çvetâmbaras avaient plus ou moins abandonnée dès l'époque de la rédaction du canon, mais que les Digambaras ont continué à enjoindre comme nécessaire [1]. Or, il paraît certain que les Jainas ont d'abord pratiqué la nudité : le canon affirme qu'elle a été pratiquée et prescrite par Mahâvîra, le 24e et dernier Jina, qu'ils regardent tous comme leur fondateur immédiat. C'est même par là surtout que l'Église se serait distinguée des sectateurs de l'avant-dernier Jina, Pârçva, que la tradition place deux siècles et demi avant Mahâvîra. Mais, en même temps qu'il prescrit la nudité, le canon actuel en dispense. Il a même conservé une légende, reproduite précisément dans l'un de nos deux traités [2], suivant laquelle Gotama, le premier disciple de Mahâvîra, et Keçin, le chef des sectateurs de Pârçva, se seraient rencontrés à Çrâvastî et seraient tombés d'accord pour déclarer que cette divergence, ainsi que quelques autres, était sans importance. M. Jacobi reconnaît à cette légende un fond historique; il croit en ce compromis et il y voit l'origine lointaine du schisme des Digambaras. Celui-ci se serait fait peu à peu, d'où la différence des dates données de part et d'autre : l'Église, presque dès l'origine, aurait renfermé deux partis qui, à la longue seulement, en seraient arrivés à la rupture ouverte : naturellement les Digambaras, en la quittant, auraient aussi rejeté un canon qui ne s'ac-

1. De là les dénominations des deux sectes : *Çvetâmbara* signifiant « vêtu de blanc », et *Digambara* « vêtu d'air ».
2. *Uttarâdhyayana*, XXIII.

cordait pas avec leur rigorisme. J'avoue que tout cela me paraît bien compliqué ; que je ne crois guère à cette tolérance disciplinaire prolongée dans un milieu aussi ardent, où l'on attachait aux moindres actes une importance énorme, et que le compromis de Çrâvastî m'a tout l'air d'une plaidoirie apologétique tardive. J'en croirais plutôt les Digambaras, qui disent que l'Église, à un moment donné, s'est pervertie ; que, seuls, ils sont restés fidèles aux anciennes maximes ; que jusque-là il n'y avait point de canon mais seulement une tradition orale ; que le Siddhânta des Çvetâmbaras est postérieure à cette séparation, à quelque date qu'il faille la placer, et qu'il ne représente pas l'enseignement du Maître. Ce serait un repère, bien faible et peu précis ; mais il faut se contenter de peu dans cette obscurité[1].

[179] M. Leumann a tiré de cette littérature deux mémoires restés à l'état de torses et qui attendent leur achèvement. Dans l'un[2], il a fait pour l'*Âvaçyaka* ce qu'il avait déjà fait pour le *Daçavaikâlika*[3]. Comme ce dernier, l'*Âvaçyaka* fait partie de la dernière section du canon, celle des *mûlasûtras*, et, comme lui, contient des allusions plus ou moins explicites à des récits traditionnels, contes ou légendes, que les commentateurs se sont chargés de reproduire et de développer. Ce sont ces récits ou *kathânakas*[4], rédigés en prâcrit jaina, que M. Leumann a extraits de trois commentaires de l'*Âvaçyaka* (le texte même du traité paraît ne plus exister à l'état séparé), ceux de Haribhadra et de Çîlâṅka[5], qui sont du IXe siècle et la vieille *cûrṇî*, de date incertaine, mais beaucoup plus ancienne. Il y a joint en outre les passages parallèles de deux commentaires appartenant à une autre section du canon : en tout cinq séries de textes parallèles, qu'il nous présente emboîtés dans celui de Haribhadra pris pour base, de façon à occuper le moins de place possible avec toutes leurs omissions, additions, variantes et fausses leçons, et sans qu'il puisse se produire de confusion, si

1. On remarquera qu'il y a des discordances semblables dans la discipline bouddhique ; là aussi la vie ascétique apparaît taillée sur plusieurs patrons différents.

2. Ernst Leumann, *Die Âvaçyaka-Erzählungen, herausgegeben*. Leipzig, 1897. Forme le fascicule 2 du vol. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgelandes*.

3. Cf. t. XXIX (1894), p. 28.

4. M. Leumann en avait déjà publié plusieurs, notamment ceux qui sont relatifs aux divers schismes. *Ind. Studien*, XVII (1885), p. 91.

5. Du vieux manuscrit de ce commentaire de Çîlâṅka, la *Viçeshâvaçyakaṭîkâ*, M. Leumann a donné une édition en fac-similé photographique, dont je n'ai vu que des spécimens.

le lecteur veut bien y mettre de la peine. Mais il faudra qu'il en mette beaucoup; car on devine à quel prix ce résultat a été obtenu : trois espèces de caractères, parenthèses et crochets, trois et même quatre sortes de sigles, astérisques simples, doubles, triples, multiples, sans compter les abréviations, les chiffres de renvoi affectés de conventions diverses et qu'il s'agit de ne pas confondre avec d'autres chiffres, bref tout un jeu de patience superposé à des textes très difficiles, qui se suivent sans rubriques ni sous-titres, avec une simple division chiffrée dont il faut deviner le sens. Ce sont d'excellents matériaux, où tout a été prévu et combiné en vue d'un double but, l'étude critique du contenu, c'est-à-dire des récits eux-mêmes, et l'étude de la langue et de ses altérations graduelles; mais, pour pouvoir en faire usage, ceux mêmes qui sont rompus aux difficultés de ce prâcrit devront passer d'abord par une initiation laborieuse. Par un scrupule qui [**180**] l'honore, M. Leumann, avant même d'être arrivé à mi-chemin, a interrompu l'impression de ses textes, afin de se procurer de nouveaux manuscrits. Une « vue d'ensemble de la littérature de l'Âvaçyaka » devant orienter « provisoirement » le lecteur sur ce domaine embrouillé, a été promise en post-scriptum, mais n'a pas encore paru, que je sache.

Le deuxième mémoire[1] n'est aussi qu'un fragment, une « première partie ». M. Leumann y étudie la légende du roi Bharata, qui est un des types de l'ascète chez les brahmanes, chez les bouddhistes et chez les Jainas. Le travail est ainsi la suite de ses précédentes enquêtes comparatives sur le stock légendaire commun à toutes ces littératures[2], et ce n'est même qu'à ce titre que la mention en est justifiée ici. Dans cette première partie, l'auteur n'examine en effet que les documents brahmaniques : il suit les diverses versions de la légende et les matières qui y sont connexes à travers le Veda, les Upanishads, le Mahâbhârata et les Purâṇas, et peut-être conclut-il un peu vite à l'existence d'une « Parivrâjaka Literatur », bien que le mot ait un sens plus élastique en allemand qu'en français. Il est assez probable que tout ou à peu près tout ce que l'ancienne tradition possédait en fait de *versus memoriales* et

1. Ernst Leumann, *Die Bharata-Saga. Erster Theil;* dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVIII (1894), p. 65. — Cf. les observations de M. P. von Bradke, *Zur Bharata-Saga, mâyâ und amâya ; ibidem,* p. 498. M. P. de Bradke est un autre travailleur, consciencieux et modeste, qui a quitté prématurément l'arène : il est mort le 7 mars 1897, après une longue maladie.

2. Cf. t. XXIX (1894), p. 29.

de fragments de récits, a été recueilli dans les œuvres que nous avons encore et que, s'il y a eu une perte, c'est celle d'un *sûtra*, d'un texte disciplinaire plutôt que légendaire, dont il est fait souvent mention et dont M. Leumann, si je ne me trompe, ne parle pas. Espérons qu'il ne tardera pas à nous donner la seconde partie de son travail : les documents bouddhiques dont il attendait la publication sont maintenant accessibles; quant aux documents jainas, personne n'en est aussi bien pourvu que lui.

C'est encore une légende appartenant à ce fond commun que l' « Histoire de Sanaṃkumâra », dont M. de Blonay a donné ici même [1] la version jaina d'après un commentaire d'un écrit canonique. Mais le travail de M. de Blonay n'a rien de comparatif. C'est une simple traduction, sans éclaircissements, un peu trop littérale peut-être, mais généralement [181] fidèle, en dépit de quelques à peu près inévitables et aussi de quelques méprises, celle-ci par exemple, qui est assez réjouissante. Quand le roi Sanaṃkumâra, pénétré de la vanité des choses, va renoncer au trône et au monde, M. de Blonay, entre autres apophthegmes en situation, lui prête celui-ci : « La propriété, c'est le vol ». Le mot peut paraître piquant, mais il n'est pas jaina du tout. Au point de vue jaina, le propriétaire n'est pas un voleur; il est un volé; *gaha* n'est pas ici l'acte de prendre, mais le fait d'être pris, et *gaho ceva pariggaho* signifie, avec un jeu de mots à peu près équivalent : « posséder est une possession ».

Ce genre narratif n'est pas toujours resté dans la dépendance des écrits canoniques. Il a été cultivé à part et a donné naissance à un grand nombre de recueils de toute dimension. Peu difficile dans ses choix dès l'origine, il l'est devenu de moins en moins, s'assimilant peu à peu toute sorte de matières profanes, fictions romanesques, contes facétieux, satiriques, grivois, au point de perdre complètement son ancien caractère hagiographique et même spécialement jaina. Le *Kathâkoça* anonyme et de date incertaine, traduit par M. Tawney [2], est encore un livre d'édification, basé en grande partie sur les commentaires canoniques, comme on

1. T. XXXI (1895), p. 29. La légende, empruntée aux « Récits en Mâhârâshṭrî » de M. Jacobi, est, ainsi que les autres morceaux de ce recueil, tirée du commentaire de Devendra sur l'*Uttarâdhyayana*.

2. C. H. Tawney, *The Kathâkoça, or the Treasury of Stories, translated from Sanskrit Manuscripts*, with Appendix containing notes by Prof. Ernst Leumann. London 1895. (*Oriental Translation Fund*. New Series, II.)

peut le voir par les notes qu'y a ajoutées M. Leumann. Le lien est déjà beaucoup plus lâche dans l'*Antarakathâsaṃgraha* de Râjaçekhara (xiv[e] siècle), dont M. Pullé avait déjà donné des fragments[1], et dont il a repris depuis la publication dans une collection spécialement affectée aux « Conteurs jainas[2] » ; dans le *Kathâratnâkara* et dans l'*Upadeçataraṅgiṇî*, dont il cite des extraits dans ce même travail. Quant à la *Bharaṭakadvâtriṃçikâ*, quelque chose comme « trente-deux capucinades », dont M. Aufrecht avait fait connaître six récits, auxquels M. Pavolini en a ajouté trois autres[3], c'est tout au plus s'il l'on peut deviner qu'elle est jaina. Il en est à peu près de même des contes publiés par M. Vinson[4], dont M. Mauss a rendu compte ici [182] même[5]. Ce sont là simplement des œuvres de littérature hindoue composées par des Jainas, comme le sont aussi, dans un genre plus relevé, il est vrai, les poèmes jainas publiés dans la Kâvyamâlâ et dont la mention, décidément, serait déplacée ici.

Beaucoup plus caractéristique du jainisme et de première importance pour une partie de son histoire, sont certains *prabandhas* composés par des Jainas, comme le *Prabandhacintâmaṇi* de Meruṭuṅga (commencement du xiv[e] siècle), œuvre aussi difficile à définir que le titre en est vague, quelque chose comme « la pierre philosophale des compositions », à la fois poème, chronique, recueil de biographies religieuses et littéraires, d'anecdotes, de contes et de légendes, mêlé de dissertations doctrinales, dont M. Tawney a entrepris la traduction[6], et une œuvre d'un caractère plus défini, mais plus singulier encore, à laquelle on chercherait vainement un pendant au dehors de l'Inde, le *Dvyâçrayamahâkâvya* « le Grand poème à deux fins », dans lequel Hemacandra, le grand docteur du xii[e] siècle, s'est proposé à la fois de célébrer les rois Solankis du Gujarât et d'illustrer, *sûtra* par *sûtra*, les règles de sa propre grammaire. Les vingt premiers chants, qui com-

1. Cf. t. XXIX (1894), p. 29.
2. Francesco L. Pullé, *I Novellieri Jainici;* dans *Studi Italiani di filologia indo-iranica*, I. Firenze, 1897.
3. P. E. Pavolini, *Bharaṭakadvâtriṃçikâ; ibidem*, p. 51. — Cf. t. XXIX (1894), p. 29.
4. J. Vinson, *Légendes bouddhistes et jainas, traduites du Tamoul*, 2 vol. Paris, 1901.
5. T. XLIV (1901), p. 145.
6. C. H. Tawney, *The Prabandhacintâmṇa or Wishingstone of Narratives, composed by Merutuṅga Âcârya. Translated from the original Sanskrit*, fasc. 1-2. Calcutta, 1899-1890 (*Bibliotheca Indica*). L'original a été publié à Bombay ; mais M. Tawney a eu constamment recours aux manuscrits.

prennent la chronique de la dynastie jusqu'à l'avènement de Kumârapâla (1143 A. D.) et visent la grammaire sanscrite, sont en sanscrit et n'existent encore qu'en manuscrit. Les huit derniers, qui glorifient le règne de Kumârapâla, l'élève et le protecteur de Hemacandra, et se rapportent à la partie prâcrite de la grammaire, sont en prâcrit. Séparés des vingt premiers, ils constituent le *Kumârapâlacarita*, « la Geste de Kumârapâla », et ont été édités récemment à Bombay[1]. Les premiers chants sont remplis de descriptions et de renseignements, précieux encore sous les oripeaux de cette poésie verbeuse, sur les sanctuaires et le culte du jainisme à une époque où il a été à son apogée; les deux derniers contiennent une exposition doctrinale de la foi qui, en dépit de maint compromis de forme et de surface [**183**] avec l'hindouisme, est restée conforme à la vieille orthodoxie.

C'est aussi à cet âge mûr du jainisme, bien qu'il se donne pour une œuvre du ve siècle, qu'appartient le *Çatruñjayamâhâtmya*, « La glorification de la montagne sainte de Girnar ». Analysée avec de copieux extraits dès 1858 par M. Weber, cette chronique légendaire, où il y a beaucoup d'additions tardives, a été pendant longtemps, avec les deux publications peu autorisées de Stevenson, notre seul document sur les antiquités de la secte. Nous avons eu mieux depuis. M. Burgess n'en a pas moins été bien inspiré en publiant de nouveau le travail de Weber, auquel il a joint ses propres notes ainsi que l'analyse, fournie par M. Kṛishṇa Çâstri Godbole, des morceaux que Weber avait laissés de côté[2]. — Nous sommes encore redevables à M. Burgess d'une *Note*[3] dans laquelle il attire l'attention sur ce qu'on pourrait appeler le jainisme imaginaire, si l'autre n'avait pas tant de droits à la même épithète : sur les 720 Jinas passés, présents et futurs des diverses régions, sur leurs signes et emblèmes, sur leurs assistants, sur les innombrables divinités élémentaires et autres, tout un monde de chimères

1. Shankar Pâṇḍurang Paṇḍit, *The Kumârapâlacharita* (*Prâkṛita Dvyâçraya Kâvya*), *by Hemachandra, with a Commentary by Pûrṇakalaçagaṇi*. Bombay, 1900. Le volume, qui forme le n° LX du *Bombay Sanskrit Series*, comprend en outre le 8e livre (partie prâcrite) de la Grammaire de Hemacandra (avec le commentaire de l'auteur), aux sûtras duquel chaque vers du poème contient des références souvent verbales et formant jeu de mots.

2. *The Çatruñjaya Mâhâtmyam* (*A contribution to the history of the Jainas by Professor Albrecht Weber*). *Edited by James Burgess, LL. D.;* dans l'*Indian Antiquary*, XXX (1901), pp. 239 et 288.

3. Jas. Burgess, *Note on Jaina Mythology ; ibidem*, p. 27.

curieusement classées et étiquetées, en majeure partie inconnues aux anciens livres et dont les Jainas se sont enrichis à peu de frais, pour ne pas être plus pauvres que leurs rivaux. Les savants d'Europe ont peu touché à ces bizarres minuties; elles appartiennent pourtant à la pathologie religieuse et, à l'occasion, la connaissance en peut être utile à l'archéologue.

Tous les travaux qui viennent d'être énumérés, à l'exception de la liste des manuscrits de Strasbourg de M. Leumann, concernent les Çvetâmbaras. Pour les Digambaras, dont la littérature est encore très peu connue, je n'ai à signaler que la publication très soignée du texte du *Pañcatthîyasaṃgayasutta* par M. Pavolini [1]. C'est le premier de leurs anciens écrits qui ait été rendu intégralement accessible, et il faut féliciter **[184]** le savant italien du courage qu'il a eu de s'attaquer à cette tâche difficile. A proprement parler, ce titre de « Résumé (de la doctrine) des cinq essences » ne convient qu'à la première partie de l'opuscule, qui, seule, traite des *atthiyas* (en sanscrit, *astikâyas*) ou « essences » ; la deuxième partie traite de la délivrance, du salut, et n'y a peut-être été jointe qu'après coup. Réunies, les deux parties portent aussi le titre de *Pavayaṇasâra* (en sanscrit, *Pravacanasâra*) ou, dans une recension un peu différente, de *Samayasâra*, signifiant l'un et l'autre « la quintessence de la loi », dont ces 173 stances en prâcrit Digambara (sensiblement différent du prâcrit des Çvetâmbaras) résument en effet la métaphysique et la morale. Ces « essences », qui constituent tout ce qui existe, le monde sensible et le monde intelligible, ne doivent pas être confondues avec nos éléments; car elles comprennent des notions que nous ne sommes pas habitués à ranger dans une seule et même catégorie. Ce sont : les âmes, la matière, le bien et le mal, et l'espace. Le traité, très aphoristique bien qu'en vers, les définit, ainsi que leurs attributs, détermine leur domaine, leurs manières de se combiner sans se confondre, résume les sept sortes de propositions contraires et également possibles (*saptabhaṅga*) que, suivant la dialectique jaina, on peut affirmer d'elles et de leurs attributs. Autant que je puis voir, tout cela ne diffère pas sensiblement de la doctrine des Çvetâmbaras, qui connaissent les mêmes *atthiyas*. Ils en ajoutent, il est vrai,

1. P. E. Pavolini, *Il compendio dei cinque elementi* (*Pañcatthiyasaṃgahasuttam*), *I. Testo*. Firenze, 1901. Extrait du *Giornale* de la Société asiatique italienne, vol. XIV.

une sixième, le temps. Mais ce n'est là, ce semble, qu'une différence de forme. Pour les uns et les autres, les *atthiyas* sont, en effet, non de simples abstractions, mais des substances, des *dravyas*, susceptibles d'attributs, de qualités. Or, pour notre traité aussi, le temps est un *dravya* et, par conséquent, un *atthiya*, puisqu'en dehors des *atthiyas*, il n'y a rien. Mais, sur ce point ainsi que sur d'autres, il convient d'attendre les éclaircissements et la traduction que M. Pavolini nous promet. Le petit résumé en sanscrit, emprunté au commentaire d'Amṛitacandra et très énigmatique lui-même, qu'il a placé en tête des stances prâcrites, est d'un médiocre secours pour qui n'a pas fait de la matière une étude spéciale. Le traité, avec plusieurs autres, est attribué à Kundakunda, de date incertaine. La tradition le fait contemporain du schisme et l'identifie même avec l'auteur du *Mûlâcâra*, un de ces livres qui, chez les Digambaras, ont remplacé le canon primitif, suivant eux, irrémédiablement perdu. Mais sur ce point encore, M. Pavolini nous donnera peut-être de nouvelles lumières.

Un instant on a pu croire, ces dernières années, que le voile qui nous dérobe cette littérature allait être levé. M. Padmarâja Paṇḍit, de Bangalore, [185] où il y a une importante communauté de Digambaras, avait annoncé la fondation d'un recueil mensuel qui, sous le titre de *Kâvyâmbudhi*, « l'océan des poèmes », devait être consacré à la publication des écrits de la secte. Malheureusement, pendant sa courte existence, le recueil a été trop fidèle à son titre ; il n'a guère donné que de la littérature courante, faite des lieux communs de la poétique hindoue. Des sept poèmes commencés simultanément et dont aucun n'a été achevé, un seul aurait pu nous arrêter, une *Ekatvasaptati*, ou « soixante et dix (stances) sur l'Unité », c'est-à-dire sur la condition des âmes arrivées à la perfection, à l'état divin. Le poème n'a rien d'archaïque : à une nuance près, c'est du Sâṃkhya théiste, c'est-à-dire du Yoga. L'auteur, un certain Padmanandideva, porte un nom qui est aussi un des surnoms de Kundakunda ; mais il n'a certainement que cela de commun avec le vieux docteur, à qui la tradition n'attribue que des œuvres en prâcrit et d'une tout autre allure. Le premier cahier du recueil est de septembre 1893 ; le sixième, où l'*Ekatvasaptati* est conduite jusqu'à la stance 51, est daté de février 1894 ; après quoi, je n'ai plus eu de nouvelles de « l'océan des poèmes ». Le cas est si fréquent dans l'Inde, qu'il y a de l'imprudence à s'en-

gager là-bas dans les nouveautés et plus que de l'imprudence à les recommander à d'autres.

V

HINDOUISME

Quand, de la littérature de l'ancien brahmanisme, qui se rattache plus ou moins directement au Veda, on passe à celle de l'Inde sectaire, on constate aussitôt des différences nombreuses et profondes : sur le seul terrain religieux, par exemple, tout paraît changé à première vue ; ce sont d'autres dieux et un autre culte. Il n'est donc pas étonnant qu'on se soit obstiné longtemps à chercher une ligne de démarcation bien nette, une sorte de large et profond fossé entre les deux époques. Les premiers pionniers, les Jones, les Colebrooke, même encore Wilson, qui travaillaient dans l'Inde même, en communication constante avec leurs maîtres indigènes, ont été en général fort prudents à cet égard. [**186**] Mais, en Europe, au spectacle de notre propre histoire, avec ses divisions tranchées, on a montré moins de réserve ; on a parlé — on parle encore parfois — de changements brusques, de luttes et de révolutions, qui auraient remué jusqu'au fond le cœur des masses. Ce n'est que peu à peu qu'on s'est aperçu que ces changements, si considérables à les considérer dans les termes extrêmes, se sont faits lentement ; que d'une part, beaucoup de nouveautés sont plus anciennes qu'il ne paraissait d'abord et que, d'autre part, il y a eu d'étranges survivances ; que des choses très différentes ont pu être ainsi contemporaines et que, quand il y a eu succession, il y a eu aussi des intermédiaires ; qu'enfin, si ce passé a eu ses troubles, comme tout autre, si les corps militants des diverses Églises n'ont pas toujours vécu en paix, il ne faut en aucun cas y transporter rien qui ressemblerait aux luttes du christianisme contre le paganisme ou contre l'islam.

Nulle part la justesse de ce point de vue ne se vérifie peut-être mieux que dans l'épopée, dans les deux grands poèmes du *Mahâbhârata* et du *Râmâyaṇa*, qui, dans les précédents Bulletins, ont été toujours attribués au brahmanisme et qui, dans celui-ci, ont dû passer, pour des raisons tout extérieures et sans aucun inconvénient, dans le chapitre de l'hindouisme. L'un et l'autre, en effet, ils appartiennent aux religions sectaires, qui s'en sont nourries et s'en nourrissent encore, et, d'autre part, on ne saurait, sans violence, les séparer nettement de l'ancienne; tous deux, le premier surtout, ils résument, à leur façon sans doute, un lointain passé et annoncent un futur qui, à bien des égards, est déjà un présent.

Pour le Mahâbhârata, à commencer par lui, j'ai à mentionner d'abord l'achèvement de la traduction anglaise due à Pratâpa Chandra Roy[1]. Le digne Hindou n'a pas eu la satisfaction d'en voir la fin; les trois derniers livres publiés après sa mort, survenue en janvier 1895, sont au nom de sa veuve. Ce n'est qu'alors qu'on apprit officiellement ce que plusieurs savaient déjà, qu'il avait été l'inspirateur et le généreux soutien de l'entreprise, mais non l'ouvrier même de la traduction, et que celle-ci était presque entièrement l'œuvre de son collaborateur Kesari Mohan Ganguli, le traducteur, à peu près dans les mêmes conditions, de [187] la *Carakasaṃhitâ* et, depuis la mort de Çambhu C. Mookerjee, le directeur du *Reis and Rayyet*. Ce n'est ni un travail critique, ni une traduction savante ; mais c'est une œuvre solide et utile, qui serait plus utile encore, si elle était pourvue d'un index. Dès le début, j'avais insisté auprès de M. Roy sur la nécessité de confectionner cet index, l'engageant à le préparer au cours même du travail, et lui indiquant comme modèle à suivre, celui de Hall pour son édition du Vishṇu Purâṇa de Wilson. Il l'avait promis ; mais pour les Hindous, qui se servent des livres d'une autre façon que nous, un index est une *anukramaṇi* et c'est une *anukramaṇi*, en effet, une table des matières, qui nous est fournie à la fin de chaque livre. Cet instrument indispensable, que le brave Hindou n'a pas consenti à nous donner, il faut espérer que nous finirons par l'avoir, bien autrement méthodique et complet, de M. Sörensen, qui nous l'a

1. *The Mahabharata of Krishna-Dvaipayana Vyasa, translated into English Prose.* Parts I-C. Calcutta, 1883-1896. Cf. t. XXVII (1883), p. 285. — Je n'ai pas vu une autre traduction anglaise, commencée par M. Manmatha Nath Dutt, et qui ne paraît pas avoir dépassé le III[e] livre : *The Mahâbhârata translated literally from the Sanskrit Text.* Parts I-XI. Calcutta, 1895-1899.

promis, il y a bien trois ans[1]. C'est alors seulement que l'infini détail de cette immense encyclopédie sera à la disposition de tous les travailleurs.

En attendant nous devons les meilleurs remerciements à M. le docteur Ballin, qui a eu le courage d'entreprendre la tâche passablement ingrate d'achever, après une interruption de trente ans[2], la très médiocre traduction de Fauche. Les deux volumes publiés jusqu'ici[3] comprennent les livres IX-XI et les quarante-six premiers chapitres du XIIe. La nouvelle traduction, qui est continuée sur le même plan, mais avec addition de notes, n'est pas non plus irréprochable; elle a, par exemple, la malechance de débuter par un contre-sens (dans la stance d'invocation; ce n'est pas un legs de Fauche, car il revient sous une autre forme en tête des livres suivants); mais elle est décidément supérieure à l'ancienne, et le deuxième volume, où le texte commence à devenir très difficile, est en progrès marqué sur le premier. L'auteur, il est vrai, peut s'aider de la traduction anglaise; mais tout n'en indique pas moins chez lui une façon de travailler plus soigneuse que celle de son devancier. Que M. Ballin surveille davantage l'orthographe des noms propres [**188**], qu'il consulte, autrement encore qu'à travers la version de Pratâpa Chandra Roy, le commentaire de Nîlakaṇṭha, dont le secours va devenir de plus en plus indispensable pour les difficultés techniques des livres XII et XIII, et, son œuvre achevée, il aura rendu un très grand service aux études indiennes en France.

Pour la critique du texte, où presque tout est encore à faire, M. Winternitz a donné, comme spécimens de la recension du Sud de l'Inde, de copieux extraits du premier livre d'après deux manuscrits en caractère grantha, appartenant à la Société asiatique de Londres[4]. Il a soigneusement relevé les variantes, les transposi-

1. *An Index to the Names in the Mahâbhârata, with short explanations. Compiled by S. Sörensen*, devant être publié par Williams et Norgate. Le prospectus est du commencement de 1899.

2. Le 10e volume de Fauche, publié après sa mort, est de 1870 et va jusqu'à la fin du VIIIe livre, le *Karṇaparvan*.

3. Docteur L. Ballin, *Le Mahâbhârata, IX, Çalyaparva, traduit du sanscrit*. — Le même, *Livres X, XI, XII, Sauptikaparva, Strîparva, Çântiparva*. Paris, E. Leroux, 1899.

4. M. Winternitz, *On the South-Indian Recension of the Mahâbhârata;* dans l'*Indian Antiquary*, XXVII (1898), pp. 67, 92, 122. — Cf. du même, *On the Mahâbhârata MSS. in the Whish Collection of the Royal Asiatic Society ;* dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1898, p. 147. — La substance de ces deux mémoires avait déjà fait l'objet d'une communication de M. Winternitz au Congrès des Orientalistes de Paris, 1897, qui n'est pas reproduite dans les *Actes* du Congrès. — Dès 1893, l'éditeur de la *Parâçaradharmasaṃhitâ*, M. Vâman Çâstrî Islâmpurkar, avait signalé l'existence, dans

tions, la division, qui est autre, les additions et les omissions qu'ils présentent par rapport à la vulgate. Parmi les omissions, deux surtout sont remarquables : celle de l'épisode de Gaṇeça écrivant le poème sous la dictée de Vyâsa, et celle de l'histoire de Çakuntalâ, qui lui paraissent autoriser du moins le soupçon que les deux épisodes, surtout le premier, qui manque aussi dans l'abrégé de Kshemendra, pourraient être des additions tardives[1]. De cet examen est né le projet de publier cette recension sous les auspices de l'Association internationale des Académies, projet que M. Winternitz a fait soumettre aux délégations réunies à Paris en 1901, et que celles-ci ont sagement ajourné. Avant de l'éditer, il s'agit de savoir si la recension existe, si elle ne doit pas en fin de compte, après l'inspection d'un grand nombre de manuscrits, se résoudre, comme les textes du Nord, en plusieurs branches et en une infinité de rameaux[2].

M. Cartellieri, en relevant les mentions et les réminiscences du [189] grand poème chez Subandhu et chez Bâṇa, a montré que ce dernier encore, au VIIe siècle, lisait un texte qui, sur certains points, paraît avoir différé sensiblement de ce que nous avons[3]. — M. Ludwig, qui a longuement collationné les textes imprimés du Mahâbhârata, a signalé de son côté un bon nombre de variantes, de fausses leçons, d'incohérences, d'interpolations plus ou moins probables[4]; sur le premier chant notamment, il s'est livré à un jeu de découpure et de combinaison plus ingénieux que convaincant[5].

un manuscrit du Sud, de vingt-trois chapitres du XIVe livre, qui ne se trouvent dans aucun des textes imprimés.

1. Cf. du même, *Gaṇeça in the Mahâbhârata; ibidem*, p. 380, et les objections de Bühler, *ibidem*, p. 631.

2. Cf. à ce sujet les observations de M. J. Kirste, *Zur Mahâbhâratafrage*, dans la *Wiener Zeitschrift*, XIX (1900), p. 214. M. Kirste pense que le plus urgent serait d'avoir une édition critique de la Vulgate avec les commentaires. Mais ceci même est un projet qui ne serait pas mûr de sitôt, du moins si l'on entendait que le travail se fît de façon à être fait une fois pour toutes.

3. W. Cartellieri, *Das Mahâbhârata bei Subandhu und Bâṇa*, dans la *Wiener Zeitschrift*, XIII (1899), p. 214. M. Cartellieri commence par établir que, pour les Hindous d'alors, le Mahâbhârata était bien un *kâvya*, un poème. En présence de certaines exagérations récentes en sens contraire, l'observation n'était peut-être pas superflue.

4. Lettre à M. Sewell, dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1898, p. 379, et *Interpolationen im Râjasûya und Jarâsaṃdhaparva* (*Sabhâp.* XII u. flg.) *des Mahâbhârata* ; dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Rome, 1899. M. Ludwig n'écrit pas la prose de Gœthe ; mais ici, par-dessus le marché, on l'a imprimé avec une incorrection désespérante.

5. A. Ludwig, *Ueber den Anfang des Mahâbhârata Âdiparva I-CVIII ;* dans les *Sitzungsberichte* de la Société royale des sciences de Bohême. Prag, 1899.

— L'abrégé du Cachemirien Kshemendra, la *Bhâratamañjarî*, dont le témoignage est si précieux pour l'économie générale du poème à une époque relativement ancienne, puisqu'il est de la première moitié du xi[e] siècle et, par conséquent, antérieur de beaucoup à tous les commentaires venus jusqu'à nous, a été éditée fort convenablement dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay[1]. — Enfin de nouvelles informations nous ont été données sur une autre version moins abrégée, précieuse elle aussi et remontant également au xi[e] siècle, le Mahâbhârata en vieille prose javanaise. M. Juynboll en avait publié naguère les livres XV-XVII[2]; M. Hazeu vient d'en examiner de nouveau à notre profit le livre I[er], de structure beaucoup plus compliquée et, par là, plus intéressant pour l'étude comparative, que les maigres livres de la fin du poème[3] [**190**]. De cet examen très détaillé, il résulte qu'à Java, dès le xi[e] siècle au plus tard, on avait un Mahâbhârata très semblable à celui dont Kshemendra s'est servi à peu près à la même époque au Cachemir (entre autres omissions communes, il y a celle de la dictée faite à Gaṇeça); que cette recension javanaise était plus courte que celle des manuscrits du sud de l'Inde, laquelle, à son tour, paraît être moins développée que les textes, parfois divergents, imprimés à Calcutta et à Bombay; mais, fait singulier, et sur lequel M. Hazeu a le premier, si je ne me trompe, appelé l'attention, que toutes ces recensions, celle de Java comprise, présentent en somme, pour le nombre de vers assigné à chaque livre (dans le résumé inséré au I[er] livre et intitulé *Parvasaṃgraha*), à peu près les mêmes chiffres, sans qu'aucune d'elles n'y satisfasse, toutes, même les plus développées, se trouvant sous ce rapport en déficit. Il y avait donc de ce

1. *The Bhâratamañjarî of Kshemendra*. Edited by Mahâmahopâdhyâya Paṇḍit Çivadatta and Kâçinâth Pândurang Parab. Bombay, 1898. — Jusqu'ici nous n'avions que les analyses très soignées de M. Kirste dans *Indian Studies*, n° II. Cf. t. XXVII (1893), p. 287.

2. Cf. t. XXIX (1894), p. 64. — Il a ajouté depuis des extraits d'une traduction en vers du XV[e] livre, *Eine oud-javaansche poetische omwerking van het Âçramawâsaparvan;* dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, L (1899), p. 213. Cf. aussi, pour d'autres remaniements, son article : *Bijdrage tot de kennis der Oudjavaansche letterkunde; ibidem*, LI (1900), p. 102.

3. Dr. C. A. J. Hazeu, *Het oud-jaansche Âdiparwa en zijn Sanskrit-Origineel;* dans la *Tijdschrift* de la Société des sciences et arts de Batavia, XLIV (1901), p. 289. — Des travaux antérieurs, je rappellerai seulement ceux de van der Tuuk, *Inhoudsopgave van het Mahâbhârata in't Kawi*, avec les additions de Kern, dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye, 3[e] série, t. VI (1871), et de Kern, *Over de oud-Javaansche vertaling van het Mahâbhârata*, dans les *Verhandelingen* de l'Académie des sciences d'Amsterdam, 1877.

chef, dès le XIe siècle et sans doute bien auparavant, des chiffres traditionnels qui, dès lors, ne se justifiaient plus et qui sont à mettre à côté du chiffre total de cent mille distiques attesté dès le Ve siècle. Ce ne sont là, sans doute, que des résultats en partie encore provisoires; mais, dès maintenant, ils donnent une idée de la complexité des problèmes que soulève la constitution d'un texte critique du Mahâbhârata.

Il va sans dire que nous en trouvons tout autant et de non moindres, en passant de la critique du texte à la question, d'ailleurs plus ou moins connexe, de la genèse du poème. Quand et comment a été construite cette vaste machine, formée de matériaux de tout âge, de provenance, de nature, de qualité très diverses, encombrée d'épisodes à peine reliés au sujet principal, dont plusieurs sont à eux seuls des poèmes et dont l'un dépasse en étendue l'*Iliade*, l'*Odyssée* et l'*Énéide* placées bout à bout? Longtemps on a pensé qu'elle s'était faite en quelque sorte d'elle-même, s'amassant lentement, à travers les âges, autour d'un noyau primitif; on y a distingué des couches successives; on l'a débitée en tranches et, finalement, en petits morceaux; le dernier terme du procédé a été atteint dans l'ouvrage de M. Adolf Holtzmann. J'ai résumé alors, ici même[1], cette théorie et indiqué comment elle s'est [**191**] effondrée, en partie du moins, sous le poids de ses évidentes exagérations. En montrant qu'au VIIe siècle le Mahâbhârata était une œuvre didactique, revêtue de l'autorité d'un dharmaçâstra, que, dès le Ve, il passait pour contenir cent mille distiques et que, par conséquent, les innombrables athétèses proposées par Holtzmann et tout son système d'additions énormes et tardives étaient inadmissibles, Bühler avait prudemment écarté la question d'origine. Le problème qu'il avait ainsi reculé, le P. Dahlmann a entrepris de le résoudre, dans deux ouvrages qui ont eu, l'un et l'autre, un grand retentissement et dont l'effet sur la critique du Mahâbhârata n'est pas près d'être épuisé[2].

1. Cf. t. XXVII (1893), p. 286. — Depuis, M. Holtzmann a complété l'ouvrage en trois autres volumes, qui sont consacrés à l'analyse et à la bibliographie du poème et de son supplément le *Harivamça* (manuscrits, éditions, traductions, abrégés, imitations) : *II. Die neunzehn Bücher des Mahâbhârata*. Kiel, 1893. — III. *Das Mahâbhârata nach der nordindischen Recension*, 1894. — IV. *Das Mahâbhârata im Ostem und Westen*, 1895 ; les quatre volumes portent le titre commun : *Das Mahâbhârata und seine Theile*. Sans abandonner sa thèse, l'auteur l'a tempérée en ce qu'elle avait de trop manifestement paradoxal. L'ensemble, d'une minutie parfois excessive, est un répertoire précieux de renseignements de toute sorte sur le Mahâbhârata.

2. Joseph Dahlmann S. J., *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*. Ein Problem

Il est difficile de rendre justice en peu de mots aux écrits déjà nombreux du P. Dahlmann. Ce qui frappe d'abord, c'est la verve et l'entrain de l'auteur, sa puissante imagination servie par une dialectique d'une rare souplesse; c'est ensuite l'ampleur du plan et la richesse de l'information. Mais on s'y oriente malaisément, car cette richesse est en quelque sorte divergente. On dirait que, pour le P. Dahlmann, tout est dans tout; sans cesse s'ouvrent de nouvelles pistes, sur une hypothèse vient aussitôt s'en greffer une autre, la première devenant fait acquis, et le cercle va toujours s'élargissant. Ou bien, s'il se resserre, si les lignes arrivent tout de même à converger et à se joindre, c'est grâce parfois à de brusques détours, à des partis pris subtils ou violents, qui achèvent de dérouter. On ne sait pas toujours bien si l'on est avec lui ou contre lui; car la discussion, fréquemment nuageuse, est conduite le plus souvent sur le ton oratoire, et le procédé ordinaire en est l'amplification avec tous ses entraînements : on est parti d'accord et, avant d'être arrivé, on s'aperçoit qu'on est depuis longtemps distancé. Ces défauts, déjà très sensibles dans le premier ouvrage du P. Dahlmann, s'accusent avec plus de force dans le second (qui, bien que d'étendue presque égale, n'ajoute rien de bien essentiel au premier) et dans d'autres encore que nous aurons à mentionner plus loin. Il en résulte, à la lecture, une [**192**] grande admiration pour le savoir et le talent de l'auteur, mêlée d'un bout à l'autre d'un sentiment de malaise; il en résulte aussi, le livre une fois fermé, la quasi-impossibilité d'en résumer en peu de mots le contenu.

De cet ensemble touffu de spéculations, se dégage pourtant un premier résultat qui, je l'espère, sera durable : le P. Dahlmann a parfaitement établi — et c'est le grand service qu'il aura rendu — je ne dirai pas l'unité, ce serait trop accorder, mais l'uniformité du Mahâbhârata. Désormais, il ne sera plus permis, je l'espère du moins, de reconstruire un poème çivaïte, puis un poème vishnouite, puis quelques autres encore, ni même de prétendre dégager le récit proprement dit de sa gangue didactique. Tous les personnages du Mahâbhârata sont indistinctement sermonneurs et ne manquent pas une occasion de monter en chaire. A l'état brut, les matériaux ont pu être de provenance diverse, mais ils ont été

aus Altindiens Cultur- und Literaturgeschichte. Berlin, 1895. — *Genesis des Mahâbhârata.* Berlin, 1899.

refondus au même creuset et se font suite ici dans une inextricable confusion dont l'esprit hindou s'est d'ailleurs de tout temps accommodé. Essayer, par une série de découpures et de combinaisons, de leur rendre une forme distincte, c'est risquer presque à coup sûr de créer des monstres qui n'ont jamais existé. Sans doute on distingue encore des soudures et certains livres du poème actuel sont comme de simples tiroirs : il n'y a pas de raison, par exemple, pour que le *Vanaparvan*, qui compte plus de dix-sept mille distiques, ne soit pas beaucoup plus long, et nous avons de la chance, que le *Çântiparvan* et l'*Anuçâsanaparvan*, qui forment à eux deux un seul épisode entièrement didactique de plus de quarante-trois mille vers, n'aient pas été portés au double ; je n'en suis pas moins persuadé que le Mahâbhârata a toujours eu un Vanaparvan et un Çânti-Anuçâsanaparvan. Même sur ces points, où le désir d'ajouter s'est certainement donné pleine carrière, il convient d'être prudent et de ne pas s'aventurer au delà des limites qui nous sont ou nous seront tracées par la critique du texte. En somme, nous pensons donc, avec le P. Dalhmann, que tous ces éléments d'âge, de provenance et de nature divers ont été remaniés et groupés autour d'une légende centrale, non pas, sans doute, par un seul auteur, mais par un groupe d'hommes, par une corporation s'inspirant d'un même esprit, qui, tant bien que mal, les a revêtus d'un vernis uniforme, et cela, dans un laps de temps qui, pour nous, à la distance où nous sommes placés, peut être compté comme une seule et même époque. Seulement, pour la limite de temps comme pour la détermination du contenu, nous serrerons les cordons un peu moins que [**193**] le P. Dahlmann, nous rappelant que nous n'avons point de chronologie pour cette période et qu'il n'est presque pas une seule œuvre ancienne, même à l'époque où elles ont cessé d'être anonymes, qui ne nous soit parvenue en plusieurs recensions.

Un autre point sur lequel je suis d'accord avec le P. Dahlmann, c'est que ce noyau central a été, dès l'origine du poème, la légende des Pâṇḍavas (et de Kṛishṇa). Sans la colère d'Achille, il nous resterait une épopée, les combats autour de Troie ; sans la légende des Pâṇḍavas, nous n'aurions que des fragments épars, une poussière épique, mais point de poème imaginable, point de Mahâbhârata. Mais, à partir de là, nous nous séparons de plus en plus : le P. Dahlmann poursuit ses raisonnements, les appliquant au poème actuel, quand depuis longtemps, selon moi, il est en pleine préhistoire.

Ce poème actuel, rédigé en sanscrit par des brahmanes, qui est une sorte d'encyclopédie et qu'on a pu à bon droit assimiler à un dharmaçâstra, est en même temps, selon lui, un vrai poème épique, national et populaire. Les premiers points sont évidents ; j'accorde aussi le dernier, mais non pour le poème dans sa forme actuelle, écrit dans un idiome savant et encombré de son immense bagage didactique. Même dans l'Inde, je n'imagine pas ceux qui ont créé cette belle légende la défigurant eux-mêmes à ce point. Cette légende, inconnue à l'ancienne littérature, ce qui paraît incontestable, aurait été inventée de toutes pièces, ou peu s'en faut, par les rédacteurs, ce qui l'est beaucoup moins, les brahmanes ayant toujours su ignorer ce dont ils n'avaient pas d'intérêt à se souvenir. Dans le Mahâbhârata même, ne faut-il pas fermer les yeux pour ne pas voir maintes allusions au bouddhisme, et pourtant n'y sont-elles pas voilées si discrètement que le P. Dahlmann a pu les nier? Mais il y a plus : cette légende, dans plusieurs de ses traits essentiels et dans beaucoup de détails secondaires, est en contradiction flagrante avec les doctrines les plus formelles des brahmanes. Pour le P. Dahlmann, qui n'a pas reculé devant ce *salto mortale*, c'est une raison de plus pour que les rédacteurs brahmanes les aient inventées: ils entendaient ainsi mettre en évidence d'autres doctrines. S'il est tant question, dans le poème, de rapts et d'enlèvements, si les protagonistes, pendant plusieurs générations, sont des fils putatifs, si les Pâṇḍavas, les champions du dharma, n'ont qu'une femme à eux cinq, ce qui est le comble de l'abomination pour toute la tradition brahmanique, il ne faut pas voir là un vieil héritage légendaire; c'est simplement que les rédacteurs ont voulu illustrer une forme archaïque du mariage, insister sur la [**194**] sainteté du *niyoga* ou lévirat, pourtant blâmé déjà dans les plus anciens textes et absolument condamné dans les formes où il est pratiqué ici ; ou bien encore exalter le droit d'aînesse et le régime de la famille indivise, auxquels les codes ne paraissent pas tenir davantage. Mais, tout cela accordé, quel aurait été l'auditoire de ce poème populaire rédigé en une langue si peu intelligible aux masses? Pour trouver cet auditoire, il ne s'agit que de vieillir suffisamment la rédaction. Le P. Dahlmann veut bien ne pas remonter plus haut que le v[e] ou le vi[e] siècle avant notre ère, jugeant que c'est assez. Cela même est douteux; car la tradition bouddhique n'a probablement pas tout à fait tort en affirmant que le Buddha, en ce temps-là, prêchait en mâgadhî. Quoi qu'il en soit, ce ne sont

plus seulement certains éléments du poème, ce qui serait chose assez probable, c'est le poème entier, dans sa rédaction actuelle, épico-didactique, *als Epos und Rechtsbuch*, que nous devons accepter ainsi comme un document prébouddhique. A cela on répond en rappelant les nombreuses données d'apparence moderne qui, comme les « témoins » dans une couche géologique, sont incrustées dans les parties du poème, telles que les fréquentes mentions de peuples étrangers impliquant un horizon géographique autre que celui de l'Inde au ve ou au vi^e siècle. Les données de cette nature ne sont pas sans importance même pour ceux qui ne sont pas intransigeants sur le chapitre des corruptions et des interpolations ; mais elles auraient dû compter double, il semble, pour le P. Dahlmann[1], qui répéterait volontiers, à propos du Mahâbhârata, le propos prêté à [**195**] Virgile au sujet d'Homère, qu'il est plus difficile de lui prendre un vers que d'enlever à Hercule sa massue.

Voilà, sur une question, de bien longs propos. Mais il fallait indiquer du moins quelques-unes des raisons qui m'empêchent d'accepter les théories, si laborieusement édifiées par le P. Dahlmann, sur l'origine et la pré-histoire du Mahâbhârata. De l'une et de l'autre, nous savons peu de chose, et la dernière nous échappe d'autant plus que, selon moi, ainsi que j'ai eu l'occasion de le dire ailleurs et ici même[2], ce n'est pas en sanscrit, mais en prâcrit qu'il faudrait pouvoir la chercher. C'est là une vue qui n'a pas l'approbation de M. Jacobi et qu'il a combattue à nouveau dans un article très ingénieux, comme tout ce qu'il fait[3]. Il trouve qu'elle

1. Il n'y touche pas même dans le premier ouvrage et, dans le second, il s'en débarrasse en un tour de main. Suffit-il vraiment, pour écarter l'objection des Yavanas et des Çakas représentés comme prenant part aux luttes de l'Inde, de rappeler, ce que j'avais fait du reste moi-même, que des Indiens ont combattu à Marathon ? J'avais rappelé aussi que, parmi ces peuples, figuraient les Parthes, les Chinois et les Mongols, en ajoutant expressément que je n'attachais pas grande importance à quelques-uns de ces noms (car il faut compter avec les corruptions et interpolations toujours possibles). Sur quoi, le P. Dahlmann me demande si je ne sais pas que Mudgala est un vieux nom dans l'Inde. Sans doute je le sais ; mais est-ce comme nom de peuple qu'il est vieux ? Ailleurs, j'avais noté que de certaines données dans Pâṇini (ce qui, pour moi, n'implique pas une date) on pouvait conclure à l'existence, en ce temps, d'un Mahâbhârata (de forme et de langue d'ailleurs parfaitement indéterminées) à tendance sectaire, krishnaïte. Le P. Dahlmann voit là que je lui accorde que, dès le commencement du ive siècle avant notre ère, le Mahâbhârata était une smṛiti. Mais pas du tout !

2. T. XXVII (1893), p. 289.

3. H. Jacobi, *War das Epos und die profane Litteratur Indiens ursprünglich in Prâkṛit abgefasst ?* dans la *Zeitschrift* de la Société orientale alemande, XLVIII (1894), p. 407.

aboutit à toute sorte d'absurdités (*Ungereimtheiten*), opinion que, naturellement, je ne partage pas. Au fond, ce qui nous sépare, M. Jacobi et moi, c'est qu'il a ou pense avoir la carte exacte de ce pays, tandis que moi, je l'avoue, j'y vois trouble. Il est amené ainsi à faire état de données qui ne me touchent pas. Je ne suis pas touché par des arguments comme celui qu'il tire de la métrique, qui s'est développée en sanscrit, comme le prouvent les noms sanscrits des mètres. Je n'en suis pas touché, d'abord, parce que je ne sais pas où et quand ces noms ont été inventés ; ensuite, parce que je n'entends pas du tout nier l'existence d'une ancienne poésie sanscrite sur des sujets didactiques ou légendaires, ou même plus ou moins profanes, s'il y a eu quelque chose de profane dans l'Inde ancienne. Ma thèse est beaucoup plus simple et se réduit à un petit nombre de considérations. A la question : en quelle langue a pu être créée et vraiment chantée, à une époque où le sanscrit n'avait pas encore tout accaparé (les inscriptions le prouvent), une poésie que, sous son costume d'emprunt, on sent encore toute pénétrée de la sève nationale et populaire, dont le sujet est étranger au vieux fonds brahmanique, que les brahmanes ne revendiquent pas comme leur appartenant (encore dans la légende actuelle, Vyâsa ni même Vâlmîki ne sont pas de vrais brahmanes), qu'ils avouent au contraire être l'apanage d'une corporation de bardes professionnels, les *sûtas*, cochers ou écuyers des rois et des grands, dont le sanscrit, apparemment, n'était pas plus la langue qu'il n'était celle de leurs maîtres, poésie enfin qui était intimement liée à la propagande d'une religion [**196**] sectaire, très voisine du bouddhisme, en principe et à son origine, presque aussi hostile que lui au ritualisme brahmanique ? — je réponds : En une langue populaire, en prâcrit, et tant qu'on ne m'aura pas démontré que ceci aussi est une absurdité, je dormirai en repos[1].

Les théories du P. Dahlmann ont, naturellement, soulevé de nombreuses polémiques. En fait d'articles plus étendus, je ne mentionnerai que ceux de M. Winternitz, qui les a attaquées sur le

1. Cette thèse n'est pas non plus en conflit avec les conclusions auxquelles est arrivé M. S. Sörensen, *Om Sanskrits Stilling i den almindelige Sprogudvikling i Indien, avec un résumé en français* ; dans les *Mémoires* de l'Académie royale de Danemark. Copenhague, 1894. Elle ne suppose nullement que le sanscrit fût une langue morte ; c'était une langue savante. Au-dessous d'elle et au-dessus du dialecte populaire, M. Sörensen admet, comme « langue usuelle », un sanscrit incorrect. Quelque chose d'approchant s'est vu, en effet, et se voit encore dans l'Inde, et s'est aussi vu ailleurs ; mais faut-il faire du latin de cuisine une langue usuelle ?

terrain du droit[1], de M. Hopkins, dont le point de vue reste à peu près celui de M. Holtzmann, le départ du vieux et du neuf[2], de M. Jacobi, dont les idées, pour le fond, se rapprochent beaucoup de celles du P. Dahlmann, mais en diffèrent sur un grand nombre de points de détails[3]; j'ai moi-même examiné longuement le premier des deux ouvrages dans le *Journal des savants*[4]. Entre les deux, le P. Dahlmann lui-même, considérant ses conclusions comme des résultats acquis, comme « fondées sur le granit », les a appliquées avec son entrain ordinaire à un nouveau problème, la genèse et l'évolution de la conception du Nirvâṇa[5]. En tête, naturellement, il place la description du Nirvâṇa tel qu'il se dégage du Mahâbhârata, le document pré-bouddhique par excellence : c'est l'absorption dans le brahman. La description est bien faite et, comme le P. Dahlmann, je crois que l'épopée nous a conservé en effet certains traits d'une très ancienne philosophie religieuse, à laquelle le bouddhisme a dû pour le moins autant qu'au Sâṃkhya technique. Mais l'expression en est peu [**197**] précise et plus que suspecte : ce n'est, en effet, qu'une mixture *a posteriori* du Vedânta et du Sâṃkhya, dont l'un a fourni la substance et l'autre la nomenclature. Dériver de là toute la spéculation de l'Inde, c'est abuser. Faut-il ajouter que l'exposition eût gagné à être plus sobre, moins orchestrée[6] ?

Après ces travaux qui ont porté sur l'ensemble du Mahâbhârata[7],

1. M. Winternitz, *Notes on the Mahâbhârata, with special reference to Dahlmann's Mahâbhârata* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 713.

2. E. Washburn Hopkins, *The Bhârata and the Great Bhârata* ; dans le *Journal* de la Société américaine de philologie, 1898.

3. Dans les *Gelehrte Anzeigen* de Göttingue, 1896, n° 1 et 1899, n° 11.

4. Avril, juin, juillet 1897.

5. Joseph Dahlmann S. J., *Nirvâṇa. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*. Berlin, 1896.— Cf. l'article de M. Jacobi dans les *Gelehrte Anzeigen* de Göttingue, 1897, n° 4.

6. Cette « Étude pré-bouddhique » m'a fait remettre la main sur un autre ouvrage du P. Dahlmann, *Buddha. Ein Culturbild des Ostens*. Berlin, 1898, dont la place eût été dans le Bulletin du bouddhisme, où il a été malheureusement omis par suite d'un accident, la perte de mes notes contenant toute la bibliographie du sujet, qu'il m'a fallu reconstituer de souvenir, tant bien que mal. Le livre, qui a la forme de trois conférences (de la bonne mesure et qui suppose un auditoire robuste, 216 pages in-8), est une étude brillante sur l'ensemble du bouddhisme, origines, épanouissement et décadence. Le tempérament oratoire de l'auteur, son goût pour l'amplification et les formules abstraites s'y donnent large carrière : le bouddhisme y est traité selon la méthode que Pascal appliquait à l'homme, d'abord tout en lumière, puis tout en noir. Le livre est ainsi comme une vaste antithèse, qui ne laisse pas d'inquiéter ; mais il est bien documenté.

7. Je ne puis rien dire, ne l'ayant pas vu, de l'ouvrage considérable que M. Hopkins

je passe aux recherches de détails. M. l'abbé Roussel a continué ses études sur la théologie du grand poème[1]. — M. Sauer a fait une tentative malheureuse de retrouver Bhîma dans divers héros de l'épopée germanique[2]. — Dans une notice qui a été reproduite ici même[3], M. Serge d'Oldenbourg a ajouté de nouvelles rencontres entre la fable épique et les écrits bouddhiques, à celles qu'avait déjà signalées le P. Dahlmann. — J'ai déjà mentionné plus haut (p. 180) le travail de M. Leumann sur la légende de Bharata, en partie d'après les données du poème. — M. Jackson pense retrouver dans un passage du IIIe livre, un écho de la vieille conception indo-iranienne de l'âge d'or sous le règne de Yama[4]. C'est douteux, car on peut tout aussi bien y trouver le contraire. — [**198**] M. Hopkins a fait une soigneuse étude des pratiques du Yoga, telles qu'elles sont mentionnées ou décrites dans les Upanishads et dans le Mahâbhârata[5]. Ces mentions sont rares et sommaires dans les portions narratives, fréquentes au contraire et riches en termes techniques dans les parties didactiques, ce qui, à première vue, paraît assez naturel. Mais M. Hopkins, qui est presque aussi expert que M. Holtzmann dans l'art de découper le poème et qui sépare par un long intervalle ce qu'il appelle la vraie et la fausse épopée, *the true epic and the pseudo-epic*, voit dans le fait la preuve d'une systématisation tardive de ces pratiques, ce qui semble risqué, d'autant plus risqué qu'il admet lui-même que les pratiques sont très anciennes. — Enfin, à M. Ludwig, nous devons deux mémoires, plus un troisième à mentionner plus loin, difficiles à résumer sans leur faire tort, car ils valent surtout par la richesse du détail. Dans le premier, il discute le fond mythique du poème[6], qui, selon lui, est la lutte des saisons,

a consacré à l'ensemble de la question du Mahâbhârata dans les *Yale Bicentennial Publications : The Great Epic of India, its Character and Origin*. New York, 1901.

1. *Les idées religieuses du Mahâbhârata. Âdiparvan ;* dans le *Muséon*, 1894 (cf. t. XXVII, 1893, p. 286).

2. W. Sauer, *Mahâbhârata und Wate. Eine indogermanische Studie*. Stuttgart, 1894.

3. T. XXVIII (1893), p. 342 : *A propos du Mahâbhârata dans la littérature bouddhique*.

4. A. V. Williams Jackson, *On Mahâbhârata III, 142, 35-45, an Echo of an old Hindu-Persian legend ;* dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XVII (1896), p. 185.

5. E. Washburn Hopkins, *Yoga-technique in the Great Epic ; ibidem*, XXII (1901), p. 333.

6. A. Ludwig, *Ueber die mythische grundlage des Mahâbhârata ;* dans les *Sitzungsberichte* de la Société royale des sciences de Bohême. Prag, 1895.

le triomphe du printemps sur l'hiver. Dans le deuxième, il cherche quelle peut avoir été la « pensée maîtresse » du Mahâbhârata[1], et me laisse cherchant, à mon tour, quelle peut avoir été la sienne. D'abord il doute qu'il y ait dans le poème une « pensée maîtresse » ; puis il montre qu'elle n'est pas dans la conception du *dharma*, du droit, qui est étrangère au sujet principal, ni dans une thèse historique, le Mahâbhârata n'étant historique que dans certains accessoires, et, finalement, il renvoie à des idées demeurées sans écho, dit-il, qu'il a exprimées dès 1884. Que ne les a-t-il formulées une fois de plus et, cette fois, plus clairement[2] ?

[**199**] Pour le *Râmâyaṇa*, la moisson a été moins abondante. Sauf deux traductions, que je n'ai pas vues et que je ne mentionne que pour mémoire[3], je n'ai à signaler que des travaux de détail ou, du moins, de moindre étendue. Dans une thèse de doctorat, qui est une sorte de supplément au grand travail de M. Jacobi sur le Râmâyaṇa[4], M. Wirtz a donné l'analyse détaillée de la recension occidentale du poème et la classification des manuscrits qui la représentent[5]. — M. Jacobi lui-même a montré par de nouveaux exemples quelles épurations il faudrait, selon lui, faire subir au poème, afin de restituer l'œuvre de Vâlmîki[6]; pour les chapitres 30-34 du IVe chant, il a même pratiqué l'opération et publié le texte continu ainsi restitué : de six cents vers environ, il en reste juste cent dix-sept. Toutes ces athétèses sont admirablement motivées ; quelques-unes ont en outre l'appui des sommaires insérés dans le corps du poème. J'espère néanmoins, pour des raisons que

1. Du même, *Ueber den grundgedanken des Mahâbhârata ; ibidem*, 1900.

2. Ce renvoi, je suppose, est à son mémoire dans les *Abhandlungen* de la Société royale des sciences de Bohême : *Ueber das verhältnis des mythischen elementes zu der historischen grundlage des Mahâbhârata*, Prag, 1884, qui, lui aussi, est une sorte de macédoine. C'est avec beaucoup d'hésitation que je crois pouvoir le résumer ainsi : il y a, dans le Mahâbhârata, une mythologie du soleil et des saisons, dans laquelle sont fondus des souvenirs historiques plusieurs fois remaniés. En fait de « grundgedanken », nous voilà bien avancés. Pourquoi ne pas dire de suite qu'il n'y en a pas ? A moins que ce ne soit tout bonnement le sujet principal, la guerre des Pâṇḍavas ; mais ce serait sans doute trop simple.

3. Manmatha Nath Dutt, *The Ramayana translated into English Prose from the original Sanskrit of Valmiki*, edited and published. Vol. I-VII. Calcutta, 1892-1894. — J. Menrad, *Râmâyaṇa. Das Lied von König Râma.* Ein altindisches Heldengedicht in 7 Büchern. Zum ersten mal ins Deutsche übertragen, eingeleitet und angemerkt. Vol. I, Munich, 1897 (contient le *Bâlakâṇḍa*).

4. Cf. t. XXVII (1893), p. 287.

5. Hans Wirtz, *Die westliche Recension des Râmâyaṇa.* Bonn, 1894.

6. Hermann Jacobi, *Ein Beitrag zur Râmâyaṇakritik;* dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LI (1897), p. 605.

je ne veux pas répéter ici (obscurité de l'histoire et de la préhistoire du poème, cf. plus haut, p. 193), qu'on ne nous donnera pas de sitôt une édition du Râmâyaṇa émondé de cette façon. — M. Nobin Chandradas a essayé de débrouiller la géographie du poème[1], qui est parfois de même genre que celle de l'Arioste. — M. Hopkins a signalé les nombreuses rencontres du Râmâyaṇa et du Mahâbhârata, les locutions, maximes et proverbes, les contes et légendes qu'ils ont en commun[2]. — M. Ludwig a également traité des rapports des deux poèmes, mais avec plus d'ampleur et pour en tirer de vastes conséquences[3]. Ces rapports, il les trouve dans le [**200**] mythe, qui, de part et d'autre, est celui de l'année et des saisons, et dans la fable, où il y a eu influence du Mahâbhârata sur le Râmâyaṇa. Des deux poèmes, le Râmâyaṇa est en effet le plus jeune; il est même plus jeune que la légende de Râma insérée comme épisode dans le Mahâbhârata, le Râmopâkhyâna, qui a probablement fourni la trame de l'œuvre de Vâlmîki. M. Ludwig, qui est partisan de la théorie des couches successives, pense qu'il y a un souvenir réel dans ce que le grand poème raconte de ses diverses rédactions. — Plus prudent a été M. Oldenberg, en présentant les deux épopées au grand public, dans la belle série d'études débarrassées de tout appareil d'érudition, mais de fond solide et pleines de vues originales, qu'il consacre à la littérature de l'Inde ancienne[4]. Il pense, lui aussi, que le Mahâbhârata, en somme plus archaïque, doit être considéré comme le plus vieux des deux[5]; il note même dans la fable et dans le rôle des

1. Nobin Chandradas, *A Note on the Ancient Geography of Asia, compiled from the Râmâyaṇa*. Calcutta, 1896 ; dans *Journal of the Buddhist Text Society of India*, IV, n° 2.

2. E. Washburn Hopkins, *Parallel features in the two Sanskrit Epics;* dans le *Journal* de la Société américaine de philologie, XIX, 1898, p. 138. — *Proverbs and Tales common to the two Sanskrit Epics; ibidem*, XX (1899), p. 22.

3. A. Ludwig, *Ueber das Râmâyaṇa und die Beziehungen desselben zum Mahâbhârata;* dans *II. Jahresbericht* des Wissenschaftlichen Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag, 1894.

4. H. Oldenberg, *Die Literatur des alten Indien. III, Die beiden Epen und Manu's Gezetze;* dans la *Deutsche Rundschau*, décembre 1901 et janvier 1902 [les sections précédentes (1899-1900) traitaient : I, du Veda; II, des Upanishads et de la littérature bouddhique]. M. Oldenberg, en parlant du Code de Manu, immédiatement après le Mahâbhârata, — ils appartiennent en effet à la même couche littéraire — a fort bien montré que l'idée même de législation est étrangère au droit hindou. Je goûte d'autant moins la comparaison qu'il fait — en passant, il est vrai — entre la systématisation du Code et celle de la discipline bouddhique, qui, elle, est une législation, mais sur un domaine combien restreint !

5. Telle n'est pas l'opinion de M. Narayana Sastri, qui, dans un curieux article : *On the Indian Epics* (*Indian Antiquary*, 1900, p. 8), essaie de prouver, contre Weber, que

personnages du Râmâyaṇa, un certain nombre de parallélismes qui lui paraissent être des imitations; d'autre part, il estime, avec M. Jacobi, que le *Râmopâkhyâna* est, non pas la trame, mais le résumé du Râmâyaṇa, introduit après coup dans le grand poème. Mais il glisse rapidement sur ces questions obscures et, plutôt que de spéculer sur la manière dont la composition a pu se faire, il montre ce qu'elle est, ce que sont les poèmes eux-mêmes, de quel esprit ils s'inspirent et dans quel milieu ils nous transportent, le tout au moyen de traits bien choisis et dans une langue superbe, à laquelle je ne ferai qu'un reproche, d'être trop uniformément fleurie : d'un bout à l'autre, c'est comme le déroulement d'une somptueuse broderie.

[201] Hors de l'Inde, nous rencontrons cette fois le Râmâyaṇa à Java. M. Juynboll a comparé un épisode de la vieille version en langue kavi avec le passage correspondant (le réveil de Kumbhakarṇa, VI, 60) de l'original sanscrit et les remaniements de plus en plus altérés en javanais moderne et en malais[1]. Presque en même temps M. Kern a donné l'édition complète du texte vieux-javanais, malheureusement sans traduction[2]. Ce Râmâyaṇa en kavi, œuvre d'un poète çivaïte anonyme, que M. Kern place au commencement du XIII[e] siècle, n'est pas une traduction proprement dite : c'est une version très libre et très abrégée, faite, non sur l'original sanscrit, mais sur une version javanaise antérieure et aujourd'hui perdue ; il ajoute quelquefois et plus souvent supprime, par exemple tout l'épisode final de la répudiation de Sîtâ. Ainsi que les remaniements plus récents, c'est un document pour l'histoire du poème et de l'hindouisme dans l'Archipel; ce n'est pas, comme la traduction javanaise du Mahâbhârata, un document pour la critique du texte original.

Le Râmâyaṇa annonce de loin l'épopée raffinée et de plus en plus artificielle du moyen âge hindou; le Mahâbhârata est con-

le Râmâyaṇa est de beaucoup le plus ancien des deux et que le fond en est historique. Il y a de bonnes observations dans l'article, mais une absence complète de sens critique. L'auteur est de ceux qui lisent ce qui leur vient d'Occident et en comprennent la lettre, mais restent absolument fermés à l'esprit.

1. H. H. Juynboll, *Eene Episode uit het Oudindische Râmâyaṇa vergeleken met de Javaansche en Malaische bewerkingen;* dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye, 1899, p. 59.

2. H. Kern, *Râmâyaṇa. Oudjavaansch Heldendicht uitgegeven.* Publié aux frais de l'Institut royal de la Haye, 1900.

tinué en quelque sorte dans les *Purâṇas*. La plupart des textes héritiers de ce vieux nom, qui couvre des marchandises de provenance très diverse, s'impriment fréquemment dans l'Inde, soit en entier, soit partiellement; je n'indiquerai ici que les éditions récentes que j'ai vues, qui offrent quelques garanties et sont facilement procurables en Europe. Dans l'*Ânandâçrama Sanskrit Series* de Poona[1], le *Padma-P.* a été achevé[2], et le *Brahma-P.* a suivi à une année d'intervalle[3]. Dans la *Bibliotheca* [202] *Indica* de Calcutta, le *Varâha-P.*[4], le *Vṛihannâradîya-P.*[5], et le *Vṛihaddharma-P.*[6], un *Upapurâṇa* ou Purâṇa secondaire, ont été achevés, et la traduction anglaise du *Mârkaṇḍeya-P.* a progressé de trois nouveaux fascicules[7]. Au Népal, le paṇḍit Haraprasad Çâstrî a trouvé un manuscrit du *Skanda-P.* en caractères guptas[8], qui remonterait au milieu du VIIe siècle et assignerait une antiquité très respectable à une portion du moins de cette vaste compilation, qu'on tenait en général pour moderne et dont l'existence même, comme ouvrage distinct et défini, était contestée[9]. Je n'ai pas vu une traduction anglaise du *Vishṇu-P.* par M. N. Dutt[10]. Chez nous, par contre, je suis heureux de pouvoir rappeler que la traduction du *Bhâgavata-P.* commencée par Burnouf, continuée par Hauvette-Besnault (Xe livre), a été achevée (livres XI et XII) et munie d'un

1. Cf. t. XXXIX (1899), p. 63.

2. *The Padmapurâṇa, edited from several MSS., by the late Rao Saheb Viswanâth Nârâyaṇa Maṇḍlik.* Published by Mahâdeva Chimnâjî Âpte, vol. I-IV. Poona, 1893-1894.

3. *The Brahmapurâṇa by Çrîmat Vyâsa, edited by Paṇḍits at the Ânandâçrama.* Published by Hari Nârâyaṇa Âpte. Poona, 1895.

4. *The Varâha Purâṇa, edited by Paṇḍit Hṛishîkeça Çâstrî.* 14 fascicules. Calcutta, 1887-1893.

5. *The Vṛihannâradîya Purâṇa, edited by the same.* 6 fascicules. Calcutta, 1886-1891.

6. *The Vṛihaddharma Purâṇa, edited by Paṇḍit Haraprasad Çâstrî.* 6 fascicules. Calcutta, 1888-1897.

7. F. E. Pargiter, *The Mârkaṇḍeya Purâṇa*, *translated*, fasc. 1-6. Calcutta, 1888-1899.

8. Mahâmahopâdhyâya Haraprasad Shâstrî, *Report on the Search of Sanskrit Manuscripts* (1895-1900). Calcutta, 1901, p. 4.

9. La *Sûtasaṃhitâ*, qui est une portion de ce Purâṇa, est maintenant achevée dans l'*Ânandâçrama Series: The Sûtasaṃhitâ, with the Commentary of Çrîman Mâdhavâchârya, edited by Paṇḍit Vâsudeva Çâstrî Paṇaçîkara*, vol. I-III. Poona, 1893.

10. M. N. Dutt, *The Vishnu Purana, translated in English Prose.* Calcutta, 1896. M. Dutt paraît être ou avoir été à la tête d'une véritable officine de traduction. Outre cette traduction du Vishṇu-P. et celles, déjà mentionnées, du Mahâbhârata et du Râmâyaṇa, il a à son actif une traduction de la *Bhagavadgîtâ* (1893), sans compter des *Gleanings from Indian Classics* (1892), et un recueil périodique, *the Wealth of India* (1892), où ont été amorcées des traductions du *Bhâgavata-P.*, de l'*Agni-P.*, du *Gîtagovinda*. Je n'ai rien vu de tout cela, et j'ignore ce qu'il en est advenu depuis.

excellent index par M. l'abbé Roussel[1]. Un index des noms géographiques a aussi été publié par M. Abbott[2].

Du Bhâgavata-P. et aussi du Mahâbhârata, M. l'abbé Roussel a tiré [203] une intéressante série de récits, moitié contes et apologues, moitié sermons de morale[3]; il nous a donné en outre une bonne étude sur la cosmologie et la théodicée du Purâṇa[4]. Sans aucun parti pris de les ravaler, il se plaît pourtant, il ne s'en cache pas, à en signaler les contradictions et les défaillances. peut-être aurait-il pu se dire — en tout cas, c'est à nous de le faire pour lui — que pareille chose arrive plus ou moins à *toute* métaphysique, quand elle vient à parler le langage de la dévotion et qu'elle se trouve en outre aux prises avec de vieilles traditions bien concrètes. Le fidèle se retranche alors derrière le mystère, et c'est précisément aussi ce que font les Hindous. Rien de plus curieux sous ce rapport que de voir, en passant de l'abbé Roussel à quelque livre moderne d'apologétique hindoue, comment des hommes très intelligents et d'une conscience délicate, qui ne sont pas demeurés étrangers non plus à la manière de penser et de sentir de l'Occident, se trouvent à l'aise devant ce qui nous déroute ou nous choque. Le *Sree Krishna*, par exemple, de M. Muralidhur Roy[5], est la biographie du dieu, de l'Être suprême,

1. *Le Bhâgavata Purâṇa, ou histoire poétique de Kṛishṇa*, traduit et publié par Eugène Burnouf. Tome Ve, par M. Hauvette-Besnault et le R. P. Roussel, de l'Oratoire. Paris, 1898.

2. Rev. J. E. Abbott, *The Topographical List of the Bhâgavata Purâṇa;* dans l'*Indian Antiquary*, XXVIII (1899), p. 1.

3. A. Roussel, *Légendes morales de l'Inde empruntées au Bhâgavata Purâṇa et au Mahâbhârata*, traduites du sanscrit. 2 vol. Paris, 1900-1901. Forme les tomes XXXVIII et XXXIX de la série : *Les Littératures populaires de toutes les nations*, publiée par la librairie Maisonneuve.

4. A. Roussel, prêtre de l'Oratoire, *Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâṇa*, Paris, 1898.

5. Muralidhur Roy, *Sree Krishna*. Calcutta, Indian Publication Society, 1901. — Un autre ouvrage du même genre, *The Bhagabat Purana : A Study*, par M. Purnendu Narayan Sinha, est peut-être plus curieux encore, parce qu'il paraît faire une plus grande place à la discussion ; mais je ne le connais que par ce qui en est dit dans le *Brahmacharin* d'octobre 1901. Le *Brahmacharin* lui-même est une revue mensuelle, qui, depuis deux ans, se publie en anglais à Jessore, sous la direction de M. Jadunath Mozoomdar, l'éditeur du journat bengali *Hindu Patrikâ*. L'objet en est à la fois la défense et la réforme de l'hindouisme sur la base orthodoxe du Vedânta. Outre la revue, les promoteurs ont fondé un séminaire (*brahmacari asram*), où seront formés des missionnaires, membres d'un ordre, destinés à répandre le *sanâtana dharma*, « la vérité éternelle » de l'unité de tous les êtres, et un collège (*vidyâlaya*), qui admet des élèves libres et où s'enseignent dès maintenant le sanscrit et les diverses branches de la littérature orthodoxe.

absolu fait homme, très habilement et très honnêtement racontée d'après le Mahâbhârata et le Bhâgavatapurâṇa. Sans rien déguiser ni retrancher de ces récits, pour nous parfois si louches, l'auteur y trouve, d'un bout à l'autre, une abondante source d'édification. Les *lîlâs* mêmes, les jeux amoureux de Kṛishṇa et des bergères, ne l'embarrassent [**204**] pas plus que le reste : il les spiritualise et s'attendrit pieusement au récit du « divin mystère ». Les livres de ce genre ne sont pas proprement des œuvres de propagande, du moins au sens que le mot a chez nous. Les auteurs ne se proposent pas de nous convertir à un dogme ni même à leur manière de voir : ils savent si bien et depuis si longtemps que les voies de l'Absolu sont infiniment diverses et que toute façon de se les représenter, la leur comprise, n'est après tout qu'un mirage ! Mais ils veulent ne pas être méconnus, ils veulent surtout nous faire aimer ce qui leur paraît à eux-mêmes bon et aimable. A tant de ferveur, avec si peu de prosélytisme étroit et grossier, on ne saurait méconnaître, à côté d'une certaine naïveté, ce qu'il y a de distinction dans ces natures affinées par un long atavisme spéculatif. Mais, d'autre part, on ne saurait nier que, si la maxime *omnia sancta sanctis* est partout de mise, elle est ici d'application particulièrement fréquente ; que cette dévotion du Bhâgavatapurâṇa est malgré tout sur la pente qui aboutit à l'érotisme à la fois obscène et raffiné du *Gîtagovinda* et aux ordures des *Tantras*, et que, en somme, elle n'a pas été un aliment salutaire pour le peuple hindou.

Les Hindous, pour peu qu'ils soient lettrés, sont si profondément pénétrés de la notion que toute réalité n'est qu'apparence et symbole, qu'ils sont tout préparés à ce jeu de combinaison qu'est l'explication des mythes. Ils n'ont à compter ni avec des scrupules religieux, ni avec les commandements d'une orthodoxie : le plus dévot peut, à son aise et sans cesser d'être révérencieux, retrouver les plus hautes figures de sa religion dans un phénomène ou les dissoudre en une formule abstraite. Leur plus ancienne littérature leur en donne déjà l'exemple, et cet exemple a toujours été suivi depuis. Si, en présence des premières théories de mythologie indo-aryenne construites en Occident, qui leur venaient par des livres et des *magazines* anglais, ils sont d'abord restés passifs, c'est, apparemment, qu'ils ont été surpris et désorientés par des procédés si différents des leurs. Mais ils paraissent s'être ressaisis et, du train dont ils vont, ils promettent de faire du chemin. Leurs résultats, il est vrai, diffèrent entièrement des nôtres, et non moins diffèrent les

voies par lesquelles ils y arrivent; mais nous avons nous-mêmes si souvent changé nos explications et nos méthodes, que nous n'avons plus guère le droit de les mettre hors de cause. Les deux seuls reproches que nous puissions leur faire, et ils sont graves, c'est de manquer du sens historique: ils mettent sur le même plan des données séparées par des siècles, et de ne rien accorder à l'étude comparative : [205] ils ne sortent pas de l'Inde. Mais nous leur avons dit tant de fois que leur Veda est la source et la clef de toutes choses, que, sur ce dernier point du moins, ils sont excusables.

Ces deux reproches frappent en plein l'ouvrage très remarquable que nous devons à M. Nârâyan Aiyangâr, ancien *Assistant Commissioner* dans l'État de Mysore[1]. Ses « Essais de mythologie indo-aryenne » sont visiblement inspirés par l'*Orion* de M. Bâl Gangâdhar Tilak[2]. Le premier volume traite des mythes du Veda; le deuxième est consacré à la mythologie épique et pouranique; mais la distinction est de forme plutôt que de fond; il n'y a pas de véritable critique des données. De part et d'autre aussi les résultats sont à peu près les mêmes : à chaque personnage l'auteur trouve un rôle stellaire ou astronomique, lequel, suivant des équations fixes et assez nombreuses pour ne faire jamais défaut, se double d'une fonction rituelle, le ciel avec ses constellations étant le lieu du sacrifice typique, celui que célèbrent les devas; ce sacrifice typique, à son tour, est le symbole de certaines vérités abstraites, et le mythe, outre ses autres significations, est ainsi ramené finalement à une thèse védantique. L'ensemble rappelle singulièrement, d'une part, les romans astronomiques imaginés chez nous par Dupuis et par Volney; d'autre part, le symbolisme de Görres et de Creuzer. Les mythes, pour l'auteur, n'existent pas indépendamment les uns des autres; ils ne se sont pas formés en partant de quelque observation bien simple, se développant ensuite pour leur propre compte et d'autant mieux que le souvenir du fait initial s'est obscurci; ils se tiennent au contraire par des liens logiques, ils constituent une science et une philosophie exprimées en une langue obscure à dessein, faites d'énigmes et de symboles ingénieusement ramifiés, où chaque trait a sa valeur fixe et sa place dans l'ensemble. Pour l'élaboration de ce système, car c'est bien un système, M. Aiyangâr

1. Narâyan Aiyangâr, *Essays on Indo-Aryan Mythology*. Part I, Bangalore, 1898. Part II, Madras, 1901.
2. Cf. t. XXXIX (1899), p. 79.

n'a eu d'autres précédents que le livre de M. Tilak et les innombrables identifications mythologiques qui, depuis les Brâhmaṇas, flottent dans la littérature sanscrite. Ce qu'il a dû y dépenser de labeur et de contention d'esprit est difficile à imaginer et n'est égalé que par la candeur avec laquelle il nous dit parfois, à défaut d'autre raison : Je suppose ici que ceci est cela. Comme système, ces *Essays* n'en sont pas moins condamnés à rester stériles ; ils n'auront pas [206] même abouti à une classification des figures du panthéon hindou[1].

De même que les deux grandes épopées, bien que dans une moindre mesure, les Purâṇas se sont répandus en dehors de l'Inde. M. Juynboll a donné de nouvelles informations et des spécimens de deux versions javanaises, l'une en prose, l'autre en vers, du Brahmâṇḍapurâṇa[2]. A l'autre bout de l'Asie, sur les bords de la mer Caspienne, un des cultes de la religion, en somme éclectique, que la plupart de ces écrits nous présentent a laissé des traces encore visibles à Bakou, où un ancien temple du feu, jusqu'à une époque toute récente, était desservi par des prêtres et visité par des pèlerins hindous[3].

A côté des Purâṇas et parfois s'en distinguant à peine, s'est développée une autre classe d'écrits, dont la vogue paraît avoir été surtout grande au Bengale, en Orissa et au Népal, les *Tantras*. Affectés à des cultes plus particuliers et même secrets, ils n'ont jamais obtenu le brevet d'orthodoxie et sont encore très peu connus. M. Haraprasad Çâstrî, au cours de ses tournées officielles à la

1. Une autre étude mythologique, faite suivant des principes tout différents, mais qui, elle aussi, ne mène à rien, est l'essai de M. W. Crooke sur Kṛishṇa : *The Legends of Krishna*, dans les *Transactions* de la Folk-lore Society, mars 1900. C'est une tentative d'interpréter ces légendes à la lumière du folk-lore universel. Kṛishṇa, suivant l'auteur, étant un dieu agricole, nous avons un premier essai sur les divinités agricoles et chthoniennes ; sa naissance miraculeuse nous en vaut un autre sur les naissances miraculeuses des dieux et des héros ; ses victoires sur les monstres rappellent naturellement toutes les victoires semblables ; ses amours et ses danses avec les Gopîs, amènent une dissertation sur les cultes érotiques, les hiérodules et les danses sacrées ; Kṛishṇa, le « noir », évoque toute la légion des dieux et images de dieux noirs, et ainsi de suite. M. Crooke ne semble pas se douter qu'à ramasser des cailloux on ne fait pas un mur.

2. H. H. Juynboll, *Het oudjavaansche Brahmâṇḍapurâṇa ;* dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye, 1900, p. 272.

3. Colonel C. E. Stewart, *Account of the Hindu Fire-Temple at Baku, in the Trans-Caucasus Province of Russia;* avec une note de M. R. N. Cust sur le temple de Jvalamukhî à Kangra (Penjab) ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 316. Des deux inscriptions, la plus lisible, qui commence par la formule *çrîgaṇeçâya namaḥ*, suivie de noms propres, dont le premier est *çrî Râmajîputra*, porte une date que je crois devoir lire *saṃvat* 1809 (= 1753 A. D.).

recherche de manuscrits sanscrits, a trouvé de nombreux exemplaires de ces écrits et doit en donner prochainement une bibliographie complète. En attendant, il en signale de très anciens, quelques-uns même en caractères guptas[1], ce [207] qui obligerait de reculer de beaucoup la date assez moderne qu'on a voulu parfois assigner à cette littérature. Il n'y a par contre rien de nouveau dans un article sur les Tantras de M. Macdonald[2] : nous savions sans lui qu'on n'en sait pas grand'chose, et il appert de l'article que l'auteur n'en sait pas plus que nous.

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XLV [1902], p. 320 et ss.)

---

[320] Tous les livres dont se compose la littérature que nous venons de passer en revue s'attribuent une antiquité fictive; une portion, les Tantras, se prétendant révélée. Bien que sectaires, en comparaison des disciplines strictement brahmaniques, ils constituent à l'hindouisme une sorte de fonds commun. Au moment de les quitter, et avant de passer aux sectes particulières et aux données, parfois très vieilles, du folk-lore contemporain, il me reste à signaler quelques publications qui appartiennent, elles aussi, à ce fonds commun, et un certain nombre de travaux qui s'y rapportent plus ou moins directement.

Toute la philosophie religieuse de l'hindouisme orthodoxe est résumée et ingénieusement mise en action dans le drame allégorique de Kṛishṇamiçra, le *Prabodhacandrodaya*, ou « lever de la lune de la (vraie) intelligence ». De cette œuvre singulière (fin du

1. Dans son *Report* de 1901 mentionné plus haut, p. 202, note 5, et dans une notice de lui dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, août 1900. Dans cette notice il essaie de montrer comment le culte des *Çaktis*, des Énergies femelles, qui est typique des Tantras, a pénétré dans le bouddhisme par suite de la personnification de la *Prajñâpâramitâ*, de la science transcendante. — M. Louis de la Vallée Poussin a signalé des traces d'une division commune aux Tantras bouddhiques et brahmaniques, *The four Classes of Buddhist Tantras*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901, p. 900.

2. K. S. Macdonald, *Tantra Literature*; dans *Calcutta Review*, juillet 1901, p. 100.

XIe siècle), dont les éditions antérieures sont devenues rares, nous devons au paṇḍit Vâsudevaçarman Paṇaçîkara une édition nouvelle, modeste mais soignée, où le texte est accompagné des commentaires de Nâṇḍillagopa (commencement du XVIe siècle) et de Râmadâsa[1]. — De même les maximes de la sagesse pratique, de la morale utilitaire et mondaine ont été développées dans les apologues et dans les contes. Nous avons déjà vu que [321] les bouddhistes et les jainas ont fait un instrument de propagande de ces fictions, en y imprimant leur cachet spécial ; d'autres sont restées brahmaniques ou simplement hindoues et, comme les précédentes, forment des recueils dont le contenu, encadré dans un récit principal, va, par des degrés divers, de la moralité édifiante jusqu'au conte grivois ou licencieux. Je n'ai pas vu la traduction que M. R. Schmidt a faite de l'un de ces recueils, le *Pañcatantra*[2] ; mais je donne en note[3] toute une série de publications du même auteur sur la *Çukasaptati* (« les soixante et dix (contes) du perroquet »), qui constituent peut-être un hommage un peu long à ce très médiocre recueil, uniquement intéressant par sa vaste ramification en dehors de l'Inde. — Une autre collection, « Les vingt-cinq contes du vampire », a été traduite par M. V. Bettei, avec d'abondantes informations bibliographiques et littéraires[4]. — Une

1. *Çrîmat Kṛishṇamiçrayatipraṇîtam Prabodhacandrodayam. Candrikâvyâkhyâ-Prakâçâkhyavyâkhyâbhyâṃ sahitam.* Bombay, Nirṇayasâgara Press, 1898.

2. Richard Schmidt, *Das Pancatantra* (*textus ornatior*). *Eine altindische Märchensammlung zum ersten male übersetzt. I. Theil.* Leipzig, 1901. Je n'ai pas vu non plus sa traduction du *Kâmasûtra : Vâtsyâyana. Das Kâmasûtram. Die indische Ars amatoria*, nebst dem vollständigen Commentare (Jayamaṅgalâ) des Yaçodhara. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben. 2e édition. Leipzig, 1900. — Je me suis déjà exprimé ici même (t. XXVII, 1893, p. 282) sur ce livre, qui est immonde surtout dans ses appendices. Le volume de M. Schmidt est le premier d'une série qui doit comprendre l'ensemble de la littérature érotique. Le premier volume ayant eu une 2e édition avant l'année révolue, il est à prévoir que le succès ne fera pas défaut à cette œuvre pimentée.

3. *Vier Erzählungen aus der Çukasaptati, saṃskṛit und deutsch.* Kiel, 1890. — *Die Çukasaptati. Textus simplicior. Herausgegeben.* Leipzig, 1893 (est le n° 1 du t. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*). — *Die Çukasaptati* (*Textus simplicior*), *aus dem Sanskrit übersetzt.* Kiel, 1894. — *Der Textus ornatior der Çukasaptati, Ein Beitrag zur Märchenkunde.* Stuttgart, 1896. — *Die Marâṭhi-Uebersetzung der Çukasaptati. Marâṭhi und deutsch.* Leipzig, 1897 (est le n° 4 du t. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*). — *Der Textus ornatior der Çukasaptati, kritisch herausgegeben ;* dans les *Abhandlungen* (philos.-hist.) de l'Académie de Munich, t. XXI, p. 317. — *Die Çukasaptati* (*Textus ornatior*). *Aus dem Sanskrit uebersetzt.* Stuttgart, 1899. — *Der Textus simplicior der Çukasaptati in der Recension der Handschrift A ;* dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LIV (1900), p. 515.

4. V. Bettei, *Vetâlapañcaviṃçatikâ. Il venticinquenovelle d'un lemure.* Un *Studio* préli-

autre encore, de dimensions beaucoup plus considérables, qui date de la première moitié du xie siècle, mais, par sa source, remonte [322] bien plus haut, jusqu'à la vieille *Bṛihatkathâ* prâcrite de Guṇâḍhya, dont elle est, comme son frère jumeau, le *Kathâsaritsâgara*, une traduction abrégée, la *Bṛihatkathâmañjarî*, ou « abrégé de la grande narration », du Cachemirien Kshemendra, vient d'être publiée dans le *Kâvyamâlâ* de Bombay[1]. — Tous ces contes ont beaucoup voyagé, à l'Est et à l'Ouest, et nous les retrouverons en partie plus loin, dans l'Archipel. Mais l'Inde n'a pas été si riche de son propre fonds qu'elle n'ait aussi emprunté du dehors. Le recueil du Cachemirien Çrîvara (xve siècle), le *Kathâkautuka* ou « Histoires délectables », depuis longtemps signalé par Bühler et par Weber, et sur lequel ont aussi travaillé MM. Schmidt[2] et Simon[3], est traduit du persan ; il est également en cours de publication dans la *Kâvyamâlâ*[4].

Nous passons sur le terrain des coutumes et pratiques religieuses avec M. Allen, qui décrit, aussi bien que le permettent les données confuses des textes, les rites du *Vaṭasâvitrîvrata*, d'après le *Caturvargacintâmaṇi* de Hemâdri (seconde moitié du xiiie siècle) et le *Vratârka* de Bhaṭṭa Çaṃkara, qui est de 1678[5]. Les deux textes rapportent l'observance à la touchante histoire racontée au IIIe livre du Mahâbhârata (v. 16620-16918), où Sâvitrî, l'épouse dévouée, arrache son mari aux mains de Yama, le dieu de la Mort. Le poème nous parle en effet, et même avec insistance, des observances que s'est imposées Sâvitrî, mais il ne fait pas la moindre allusion à ce *Vaṭasâvitrîvrata*, qui paraît être inconnu au vieux rituel, et qui, très probablement, n'avait d'abord rien de commun avec l'ancienne légende[6]. Comme l'a fort bien vu M. Allen, il y a

minaire a paru dans le *Giornale* de la Société asiatique italienne, VII, 1894 ; la traduction a été commencée dans les *Studi italiani di filologia indo-iranica*, I, 1897. Je n'ai pas vu la suite.

1. *Kâçmîrikamahâkavi çrîkshemendraviracitâ Bṛihatkathâmañjarî.*

2. R. Schmidt, *Das Kathâkautukam des Çrîvara verglichen mit Dshâmî's Jusuf und Zuleikha*. Kiel, 1893.

3. R. Simon, *Die Geschichte von Joseph in persisch-indischem Gewand ; sanskrit und deutsch*. Kiel, 1898.

4. *Paṇḍita Çrîvaraviracitam Kathâkautukam*, 1901.

5. Albert Henry Allen, *The Vaṭa-sâvitrî-vrata, according to Hemâdri and the Vratârka* ; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXI (1900), p. 53.

6. Par contre, c'est bien d'un récit du vieux poème, celui du matricide de Paraçurâma, que provient, en dernière instance, la *Paria Legende* de Gœthe. Longtemps on s'était trompé sur les sources immédiates ; M. Th. Zachariæ vient d'en compléter la filière (*Zu Gœthes Parialegende ;* dans la *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin*, 1901,

là les restes d'un culte populaire rendu par les femmes à l'arbre vaṭa, [323] le figuier indien, culte que les brahmanes ont bien voulu adopter, mais non sans l'habiller à leur façon. C'est un exemple de leurs procédés pour ne pas vieillir. — M. Hopkins a étudié une autre pratique plus célèbre, celle du *dharṇa*, qui consiste à se faire rendre justice ou ce qu'on regarde comme tel, sous menace de suicide[1]. Le dharṇa est faiblement attesté dans les Codes, mais l'épopée y fait des allusions fréquentes; dans le Râmâyaṇa, il est réservé aux brahmanes, avec défense d'y recourir contre le roi. L'étude, très poussée quant à ces textes, aurait pu être mieux fournie d'exemples pris dans le reste de la littérature tant ancienne que moderne; l'auteur ne dit rien, par exemple, de la coutume chez les *cârans* et *bhats* rajpouts, ni des pratiques fort semblables employées par les *aghoris* et autres faquirs pour extorquer l'aumône. Par contre, la digression sur le suicide religieux en général eût été supprimée sans inconvénient: dans les limites de l'article, elle devait forcément être incomplète; il n'y est pas dit un mot de la mort par la faim chez les Jainas, qui a été longtemps de règle pour leurs saints.

Bien autrement célèbre et de vaste conséquence est l'ensemble de coutumes constituant la caste, dont on a pu dire qu'elle était l'Inde même. Les articles de M. Senart sur cette institution, dont j'ai parlé ici même[2], au moment où ils paraissaient dans la *Revue des Deux Mondes*, ont été réunis depuis en un volume, avec addition des références[3]. Je n'y reviendrai pas, mais je dois dire quelques mots des objections qu'y a faites M. Oldenberg[4]. M. Oldenberg pense, comme M. Senart, que si par castes on entend des classes, l'institution est immémoriale dans l'Inde, et que les interdictions parfois bizarres qui en sont le nerf remontent bien plus haut encore et ont leurs racines dans ces règles compliquées et impérieuses de pureté et d'impureté, de *connubium* et de com-

2. Heft). Ce sont : le *Voyage de Sonnerat* (1782) et, pour un dernier détail, le *Bagavadam* (1788); la source même de Sonnerat doit avoir été un recueil tamoul qu'on ne peut plus préciser, mais auquel on connaît du moins un analogue.

1. Washburn Hopkins, *On the Hindu Custom of Dying to redress a Grievance;* dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXI, p. 146.

2. T. XXIX (1894), p. 59.

3. Émile Senart, *Les castes dans l'Inde. Les faits et le système.* Paris, 1896 (fait partie de la *Bibliothèque de vulgarisation* du Musée Guimet).

4. Hermann Oldenberg, *Zur Geschichte des indischen Kastenwesens;* dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LI (1897), p. 267.

mensalité qu'on retrouve presque partout dans les sociétés primitives. Mais il est plus conservateur que lui vis-à-vis du système officiel de la caste, tel que l'ont formulé les brahmanes. Il pense que ce système, dans sa partie essentielle du moins, a été vrai à une certaine époque, quand les tribus aryennes formaient encore une masse [324] compacte et n'avaient pas imposé leur culture à une grande partie de la péninsule. Pour cette époque, il croit à l'unité réelle de ces grandes divisions, unité à la fois externe, vis-à-vis des autres classes, et interne, quant aux rapports de leurs membres entre eux, et cela, non seulement pour la classe sacerdotale, mais aussi pour les trois autres; sur le modèle de ces quatre classes devenues peu à peu des castes se seraient ensuite formés, par voie de scission, d'autres groupes, les castes mêlées du système. Et par là, la théorie de M. Senart est touchée dans le vif. Nous n'avons pas beaucoup de données positives pour cette époque; mais, en présence de bien des indices, j'ai de la peine à croire à cette unité, même pour les brahmanes, qui n'y sont pas encore arrivés aujourd'hui, après tant de siècles qu'ils y prétendent. Sans doute, ils ne nous ont pas fait la confidence de leurs divisions dans le passé; mais que saurions-nous de celles d'aujourd'hui, si profondes, si nous n'avions pas d'autres témoignages pour cela que celui de leurs écrits? Et je crois encore bien moins à cette unité pour les autres castes officielles. Pour la caste militaire, par exemple, l'analogie de l'ancienne noblesse de notre Occident, avec son caractère international, ne porte pas; elle ne nous donnerait qu'une classe dans la hiérarchie sociale, et la caste des kshatriyas, telle que le système la suppose, n'est pas une classe sociale; elle comprend tous ceux qui portent les armes, les soldats aussi bien que les chefs. Je persiste donc à croire, avec M. Senart, que les grandes castes du système ont toujours été plus ou moins fictives, nous masquant, autrefois comme aujourd'hui, les castes réelles, infiniment nombreuses et diverses.

Presque en même temps que par M. Senart, la question de la caste a été traitée par un Hindou, M. Jogendra Nath Bhattacharya[1], dont le livre a déjà été apprécié ici même et un peu sévèrement peut-être par M. Finot[2]. Sa description des castes loin-

1. Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects*. An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards each other and towards other Religious Systems. Calcutta, 1896.

2. T. XXXVIII (1898), p. 197.

taines est maigre ; mais ce qu'il nous dit de celles du Bengale, son pays, est intéressant et de première main, et l'idée qu'il est arrivé tout seul à se former de l'origine des castes actuelles et du système officiel des çâstras témoigne d'une indépendance d'esprit et d'un coup d'œil historique si rares chez ses compatriotes, qu'elle doit nous faire passer par-dessus bien des insuffisances. Il admet bien, ce qui est incontestable, que beaucoup de castes [325] modernes se sont formées par voie de scission ; mais, parallèlement à ce courant et en sens contraire, il en découvre un autre, qui a porté vers l'unification ; et celui-ci a été l'œuvre des brahmanes et de leur système officiel, des brahmanes qui, loin de pratiquer la maxime *divide ut imperes*, ont été au contraire de grands unificateurs. Sous une forme hindoue, c'est presque la théorie de M. Senart. La seconde moitié du livre, qui traite des sectes et qui est celle probablement à laquelle l'auteur attachait le plus de prix, en est la partie la plus faible ; elle est écrite dans un esprit uniformément hostile. Non seulement il y marque au fer rouge des sectes décidément immorales, mais il les renvoie toutes dos à dos, comme ne valant pas mieux les unes que les autres. Sa façon, par exemple, d'apprécier le bouddhisme et le reproche qu'il fait au Buddha de n'avoir pas été un vrai philanthrope et, au lieu de fuir le monde, de n'avoir pas fondé plutôt des sociétés de bienfaisance et un corps de pompiers, ont quelque chose de saugrenu. Le seul intérêt que cette partie du livre peut avoir pour nous, c'est de nous montrer quel agnosticisme hautain on professe pour les religions du vulgaire dans certaines régions de l'orthodoxie brahmanique. Car M. Bhattacharya était un brahmane strictement orthodoxe et ses ouvrages de jurisprudence sont écrits en défense de la pure doctrine mimamsiste[1].

Le mot pour désigner la caste, *varṇa*, signifie proprement « couleur », et, comme ils l'ont fait pour beaucoup d'autres choses, il est aussi arrivé aux brahmanes d'assigner à chacune des quatre grandes castes une couleur. M. Johnston a vu là une grande sim-

1. Je ne citerai que ses *Commentaries on the Hindu Law* of Inheritance, Partition, Wills, Adoption, Marriage, Maintenance, Stridhan, Endowment, Castes, and Priests. 2e édition, Calcutta, 1893. Dans cet ouvrage, où le droit religieux tient une grande place et où il prétend exposer la loi, non la juger, il s'efforce de démontrer qu'on n'entend quelque chose aux çâstras qu'à la condition d'y appliquer strictement les règles d'interprétation de la Mîmâṃsâ. Dans les polémiques auxquelles a donné lieu le *Age of Consent Bill*, M. Bhattacharya, sans approuver complètement le Bill, a été en somme du côté des progressistes.

plification du problème de l'origine des castes[1] : elles procèdent de quatre races distinctes, blanche, rouge, jaune et noire, qui, par leur mélange, ont formé la population de l'Inde. Il y a pourtant de bonnes observations dans ce singulier mémoire; car l'auteur est un *Old Indian*, et il a travaillé son sujet. — M. Hopkins a étudié un organisme très voisin de la caste, les [326] corporations professionnelles[2]. Dans un mémoire excellent, il a condensé tout ce qu'apprennent à cet égard les anciens çâstras, l'épopée et les inscriptions, en le complétant avec ce qu'il a pu constater par lui-même pendant un séjour récent qu'il a fait dans l'Inde. — J'ai déjà signalé ici, dans la section du bouddhisme[3], les données relatives à l'organisation sociale et à l'histoire des castes que M. A. R. Fick a tirées des *Jâtakas* bouddhiques. Ces recherches ont été continuées à peu près dans la même ligne par Mme Rhys Davids[4]. Ses notes, bien classées, qui sont prises dans l'ensemble de la littérature bouddhique et aussi dans quelques livres brahmaniques, se rapportent surtout aux questions d'ordre économique. Par rapport à la chronologie, il y a à faire les mêmes réserves que pour l'ouvrage de M. Fick; quant à la valeur même des données, que l'auteur, d'ailleurs, ne s'exagère pas trop, l'économiste verra bien ce qu'il en devra faire, en constatant qu'un âne vaut 8, une paire de bœufs 24, un poulain de bonne race 6.000, un beau char 90.000; qu'une visite chez le barbier se paie 8 et une journée de tailleur 1.000, et ainsi de suite.

Le P. Dahlmann s'est aussi occupé de l'organisation de cette ancienne société et, à son ordinaire, il a tenu à faire grand. Dans un mémoire[5] où il y a de belles pages et, sans doute, aussi de bonnes choses, mais que je serais bien fâché d'avoir à traduire en français, tant il est farci de phraséologie abstraite et visant à l'effet, il a entrepris de reconstituer pour nous le *Volkstum* de l'Inde antique. Ce *Volkstum*, du moins en ce qu'il a de caractéristique et de propre à l'Inde, se réduit en somme à la caste. A part

1. Charles Johnston, *Caste and Colour in Ancient India;* dans *Calcutta Review*, octobre 1895, p. 326.

2. E. Washburn Hopkins, *Ancient and Modern Hindu Gilds;* dans *Yale Review*, mai et août 1898.

3. T. XLII (1900), p. 69.

4. Caroline Foley Rhys Davids, *Notes on Early Economic Conditions in Northern India;* dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901, p. 859.

5. Joseph Dahlmann S. J., *Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde.* Cologne, 1899.

le fait de leur existence, nous savons en effet peu de chose des autres divisions de cette société. Pour une des plus antiques, celle des *gotras*, ou communautés de brahmanes se réclamant d'un ancêtre commun, nous n'avons guère que des cadres, et ce que nous y voyons de plus clair, c'est que là aussi il entre beaucoup de fiction. Les Bharadvâjas du Sud, par exemple, au teint noir, aux lèvres épaisses et au nez épaté, ne sont évidemment pas les frères par le sang de leurs [327] homonymes presque blancs, au profil caucasien du Penjab, et, si nous trouvons des *gotras* mixtes, composés de brahmanes et de non-brahmanes, et que, pour expliquer ce fait en conflit avec la théorie, puisque l'ancêtre commun est un brahmane, on nous dit que les autres castes adoptaient le nom de *gotra* de leur *purohita* brahmane, il va de soi que ceci encore est de la fiction. Toute étude sociale sur le passé de l'Inde, si elle ne doit pas s'encombrer de généralités applicables aussi bien à tel autre pays, est donc ramenée sans cesse à la caste, le seul organisme qui soit à la fois caractéristique de cette société et documenté d'ancienne date. Aussi pouvons-nous, sans faire tort au P. Dahlmann et à son mémoire, nous en tenir à ce qui en est la substance, sa théorie de la caste. Celle-ci, il nous la donne comme la seule explication vraiment organique, en égale opposition avec les théories arbitraires de MM. Senart et Oldenberg. Je n'ai pas à revenir sur ces dernières et laisse maintenant la parole au P. Dahlmann :

« Senart dénature, moyennant une fiction, les classes primordiales et en fait le « quatuor [1] » des *castes;* Oldenberg les (les classes) considère simplement comme des castes. Tous deux, ensuite, ils cherchent un moyen de passer du « quatuor » du système à la « multiplicité » de la réalité : Senart, en faisant intervenir le mirage de théories brahmaniques ; Oldenberg, en admettant une transition graduelle. Mais, que la formation à quatre membres de la caste moderne n'ait *en soi* absolument rien à faire avec le « quatuor », c'est-à-dire que le quatuor se soit produit sur une tout autre base, et aussitôt tombe la question même de savoir comment la multiplicité du présent peut être conciliée avec le quatuor du passé. Et cette position se vérifierait si, dans le « quatuor » des livres de droit se présentait à nous, non seulement pour l'époque védique, mais aussi pour les temps postérieurs, un régime de classes pleine-

1. *Vierzahl;* je risque le mot, pour éviter des périphrases.

ment développé, et, en tant que tel, n'ayant aucun rapport avec les éléments qui constituent le régime des castes modernes. Au sein de ces classes se serait alors formée et développée l'organisation multiple et diverse des corporations ; et c'est de la multiplicité des *corporations* que se serait dégagée peu à peu la multiplicité des castes, attendu que ce sont précisément les éléments organiques des *corporations* qui, peu à peu dépérissant, c'est-à-dire perdant la mobilité d'un organisme social vivant, se seraient figés en castes. Cette supposition supprimerait toute nécessité de concilier le quatuor de la vieille théorie avec la multiplicité de la [328] réalité moderne. Nous évitons ainsi toute espèce de « mélange hybride d'éléments disparates », les vieux groupes restent ce qu'ils étaient : des classes fondées sur la distinction du clergé, de la noblesse, des métiers ; ce qui devient caste est uniquement et exclusivement la corporation ; or, des corporations, il y en avait aussi bien parmi les brahmanes et les kshatriyas que parmi les vaiçyas. Tant que nous ferons naître la formation moderne du mélange de deux facteurs disparates, le produit restera un organisme hybride. Mais si la caste *en soi* provient *immédiatement* des éléments dépérissants des corporations, tout le système se développe quantitativement et qualificativement d'un *seul* facteur social. Ainsi tombe cette théorie hermaphrodite qui dérive le *nombre* et la *variété* des castes modernes de la masse des formations corporatives, mais dérive leur nature, en tant que castes, de la nature des quatre « varṇas » ou « castes », cet organisme hybride auquel les corporations auraient fourni l'élément quantitatif et substantiel, et les vieux « varṇas », l'élément qualificatif et formatif » (pp. 69-70).

Je crois avoir fidèlement traduit ce passage, que j'ai choisi, non pour son air rébarbatif — il y en a de plus entortillés, — mais parce qu'il contient le nœud de la théorie du P. Dahlmann. Je n'y ajouterai que quelques courtes observations. A la mettre en langage plus simple, je ne puis y voir, avec la meilleure volonté du monde, qu'une cote mal taillée entre la thèse de M. Senart et celle de M. Oldenberg. Ou, plutôt, c'est la thèse même de M. Oldenberg, à cela près que le P. Dahlmann est bien décidé à appeler classe ce que M. Oldenberg appelle caste et qu'appellera caste, comme lui, quiconque se donnera la peine d'ouvrir le Code de Manu. On ne peut pas à la fois maintenir, comme le P. Dahlmann, ce que les çâstras nous disent des *varṇas* et voir dans ceux-ci de simples classes. Il y aurait bien encore une autre différence à

noter, si seulement j'arrivais à me la représenter nettement. Comment les quatre castes du système officiel n'auraient-elles rien de commun avec les castes modernes, quand elles en partagent tous les caractères, quand, de part et d'autre, il y a la même permanence, la même transmission par le sang, les mêmes barrières et les mêmes restrictions, et qu'on admet en outre, comme le P. Dahlmann, que la description soit vraie des deux côtés? Comment les centaines de sous-castes des brahmanes, qui sont des castes réelles, ou les nombreuses castes et sous-castes des blanchisseurs, des balayeurs, qui sont également des castes réelles, seraient-elles sorties peu à peu de corporations par le « dépérissement des éléments corporatifs » ? Et les kshatriyas, d'où serait venue l'opinion que depuis longtemps [329] ils n'existent plus, si les Hindous eux-mêmes les avaient tenus pour une simple classe? Que de peine s'est donné le P. Dahlmann pour édifier tant de choses sur une simple chicane verbale, et cela uniquement afin de maintenir un certain caractère d'objectivité à une partie de ce système des çâstras que, pour tout le reste (l'explication des castes mêlées), il est obligé lui-même d'abandonner comme fictif[1] !

1. Je note en passant quelques objections que le P. Dahlmann fait à M. Senart et qui me semblent porter à faux. Tel, par exemple, le reproche de faire sortir les castes d'anciens groupes de nature tribale ou familiale (*gens*, γένος, φυλή, *sippe* et, dans l'Inde, *gotra*, *jâti*, *kula*) et de confondre ainsi deux ordres de faits radicalement distincts, ces groupes supposant un ancêtre commun, ce que ne fait pas la caste, et étant exogames, tandis que la caste est endogame : on se marie dans sa caste, mais en dehors de son *gotra*. Ce dernier point, qui ne concernerait en tous cas que les brahmanes et certains groupes de kshatriyas, les seuls qui aient de véritables gotras, resterait à prouver pour la haute antiquité. Mais je l'admets et j'accorde que le reproche serait fondé, si M. Senart avait assigné une origine pareille aux grandes castes, qui sont, pour lui, des castes artificielles. Mais il est parfaitement évident qu'il n'entend parler ainsi que des castes réelles. Or, parmi celles-ci, il en est beaucoup qui sont de nature tribale ou familiale. C'est notamment le cas de tous les clans des Rajpouts, qui sont leurs castes réelles et qui remontent ou prétendent remonter chacun à un ancêtre commun : un Rajpout se marie en dehors de son clan, c'est-à-dire de sa caste réelle, et contre une Rajpoute, c'est-à-dire dans sa caste artificielle. Mais, même à ces castes réelles, il s'en faut de beaucoup que M. Senart assigne uniformément une origine tribale ou familiale; il admet au contraire largement le concours d'autres facteurs, ethniques, géographiques, professionnels, économiques, sectaires, ou même simplement accidentels. Si je l'entends bien, il a surtout tenu à montrer que la législation qui les régit à ses racines lointaines dans les coutumes analogues qui constituent presque partout le droit primitif de la tribu et de la famille. Il se peut qu'il ne se soit pas toujours exprimé à cet égard avec des précautions suffisantes ; mais il a fait assez de réserves pour qu'on en tienne compte, si l'on veut prendre sa thèse en elle-même et non comme une matière à plaidoirie. Est-il nécessaire d'ajouter qu'en qualifiant d'artificielle la théorie des çâstras, M. Senart n'a pas entendu dire qu'elle soit restée à l'état de pure

[330] C'est en partie aux mêmes problèmes que s'est attaqué M. Baden-Powell, en les abordant par le côté ethnographique. Dans des « Notes[1] » qui forment en réalité un long mémoire, il a donné de bons renseignements sur la distribution et l'organisation, les us et coutumes des races et populations de l'Inde des deux côtés des monts Vindhyas, notamment des clans rajpouts ; mais il s'est engagé dans une impasse en essayant de remonter des traditions actuelles jusqu'aux temps épiques. Entre les dynasties solaire et lunaire de l'épopée et les Sûryavaṃçis et Candravaṃçis des inscriptions et des chroniques, il y a une lacune que rien, jusqu'ici, et rien moins que les généalogies des bardes rajpouts, ne permet de combler. Dans un précédent article sur le régime de la terre[2], où il y a aussi des spéculations risquées, il a eu en outre le tort de faire appel à M. Hewitt et de provoquer ainsi de nouvelles élucubrations[3] de cet amateur intempérant, qui paraît bien décidé à mourir dans l'impénitence finale. M. Hewitt pourrait donner de bonnes informations sur les aborigènes de l'Inde centrale, qu'il connaît pour avoir longtemps résidé parmi eux, et il lui arrive même d'en donner; mais il les noie sous le flot montant de ses folles spéculations, de rapprochements et de méprises invraisemblables et d'étymologies absurdes. Non content de servir tout cela dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, il vient porter sa lumière sur le continent. A la Société d'anthropologie de Bruxelles, il a communiqué ses rêveries sur le svastika[4], et il en a donné peu

fiction et qu'elle n'ait pas réagi puissamment sur la réalité ? — Il en est à peu près de même d'un autre reproche que le P. Dahlmann fait à M. Senart, celui d'avoir avancé que, sauf des exceptions toutes naturelles, les professions les plus diverses sont permises aux castes. Entendue des castes artificielles, la proposition est absolument conforme à la réalité passée et présente, et elle est non moins conforme à la doctrine des çâstras, si l'on veut bien lire entre les lignes et tenir compte des exigences du décorum ; on n'a qu'à se reporter aux listes des occupations permises « en temps de détresse ». Ce n'est que dans les castes réelles qu'on rencontre à cet égard plus de restrictions. — Je doute aussi que M. Senart ait de la poésie védique l'idée qu'on lui prête ici, qu'il la croie à ce point le reflet direct, sincère et naïf de la réalité dans l'âme d'un peuple. Mais le P. Dahlmann avait besoin d'une antithèse, et il grossit toujours un peu.

1. B. H. Baden-Powell, *Notes on the Origin of the « Lunar » and « Solar » Aryan Tribes, and on the « Radjput » Clans*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1899, pp. 295 et 519.

2. Le même, *The Origin of Village Land-Tenures in India; ibidem*, 1898, p. 605.

3. J. F. Hewitt, *The Pre-Aryan Communal Village in India and Europe; ibidem*, 1899, p. 329 et *The Communal Origin of Indian Land Tenures; ibidem*, 1897, p. 628. — Pour des écrits antérieurs, cf. t. XXIX (1894), p. 54.

4. *L'Histoire et les Migrations de la croix et du Sû-astika*; dans le *Bulletin* de la Société d'anthropologie de Bruxelles, XVII (1898), p. 96.

après une deuxième édition à la Société archéologique du Finistère[1]. A Bruxelles, il a trouvé le P. Van den Gheyn pour lui répondre; à Quimper, où les archéologues ne manquent pas, mais où il y [331] a plus de gens ayant été en Orient que d'orientalistes, ces chimères ont été accueillies avec dévotion.

Avec les publications qui précèdent, nous voici arrivés à l'Inde moderne et contemporaine. Pour caractériser le plus rapidement possible les travaux qui en ont traité au point de vue religieux, nous les examinerons successivement selon que le sujet y est envisagé sous l'un ou sous l'autre de ses deux grands aspects : d'une part, l'hindouisme plus ou moins commun et populaire; d'autre part, les sectes réformatrices qui, sans cesse, en émergent pour y retomber et s'y dissoudre. L'hindouisme, à son tour, est un ensemble très complexe et difficilement définissable : il comprend d'abord toute la masse de croyances et de coutumes auxquelles se rapportent les publications que nous venons de passer en revue, et, ensuite, un grand nombre de cultes et d'usages locaux, les uns très anciens, les autres plus ou moins récents, mais qui, alors même, ne sont parfois que la réapparition, sous une forme nouvelle, de choses très vieilles; cultes et usages que nous font connaître surtout des travaux relevant de l'anthropologie et du folklore, qu'il nous reste à examiner.

Parmi les travaux d'ensemble de cette sorte, il faut signaler d'abord les publications de M. Crooke, et, en première ligne, son grand traité sur les religions populaires de l'Inde du Nord[2], qu'il a d'abord qualifié modestement d'introduction, ce qui paraissait annoncer plus de théorie que de substance, mais qui est mieux que cela : c'est un répertoire commode de faits recueillis au prix d'une longue et laborieuse enquête, suffisamment classés (dans la première édition surtout; dans la deuxième, qui est augmentée d'un tiers, il y a parfois un peu de désordre) pour qu'on puisse s'y orienter, sans toutefois l'être trop, de [332] façon à introduire un ordre et une clarté factices dans une matière si embrouillée. Pour le détail de l'ouvrage, je puis heureusement renvoyer à l'analyse

1. Voir sa lettre à propos de la pierre gravée de Kermaria en Pont-l'Abbé, dans le *Bulletin* de la Société archéologique du Finistère, XXV (1898), p. 318. Pas un seul mot n'est à retenir de cette lettre extravagante.

2. W. Crooke, *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India*. A new edition, revised and illustrated. 2 vol. (Londres, Westminster, 1896). — La 1re édition en un

étendue que M. L. Marillier en a donnée ici même[1]. M. Marillier a reproché à l'auteur de n'avoir pas distingué davantage ce qui est d'origine anaryenne; je crois qu'il faut plutôt l'en féliciter. Par contre, je lui ferai un autre reproche, celui de manquer parfois d'exactitude dans les parties où je puis le contrôler, quand il touche à l'ancienne littérature, et de n'avoir pas marqué avec plus de soin ce qui n'est qu'un écho plus ou moins déformé de la tradition savante. Comme application de la méthode comparative, c'était là le premier pas à faire, avant de s'engager plus avant sur un terrain où l'on risque bien vite de perdre pied. M. Crooke nous le fait bien voir par son propre exemple dans une autre publication, sa description des *North Western Provinces*[2], très méritoire elle aussi, mais où il a été moins sage et nous a donné une ethnographie rétrospective qui est bien présentée, qui est peut-être même vraie, mais qui, après tout, n'en est pas moins de l'*a priori*. Le critérium linguistique fait défaut, et tout ce que l'anthropologie nous apprend jusqu'ici, c'est que ces populations sont très mêlées; c'est peu de choses pour en faire de l'histoire. Sous cette réserve, je suis heureux de pouvoir renvoyer, pour cet ouvrage encore, à la notice que M. Marillier en a donnée dans cette Revue[3]. J'en fais autant pour un troisième travail, que je ne connais que par ce que M. Marillier en a dit ici[4], et dans lequel l'auteur paraît être resté sur le terrain de la comparaison pure, sans prétendre en tirer des conséquences historiques. — Si M. Crooke penche parfois vers la manie du collectionneur, M. Campbell y verse en plein. Son interminable ramassis de croyances, d'usages et de superstitions[5] serait

volume, Allahabad, 1894, a pour titre : *An Introduction to the Popular Religion*, etc. — A joindre, deux séries de contes et de traditions populaires publiées par M. Crooke : *Folktales of Hindustan*, dans l'*Indian Antiquary*, XXI (1892)-XXIV (1895), et *Folktales from the Indus Valley*, *ibidem*, XXIX (1900). — Les *North Indian Notes and Queries*, revue mensuelle de folk-lore dirigée par M. Crooke depuis 1891, ont cessé de paraître après le V° volume, en 1896.

1. T. XXXIX (1899), p. 308.

2. W. Crooke, *The North Western Provinces of India, their History, Ethnology, and Administration*. Londres, 1897. L'ouvrage n'est probablement qu'un résumé d'une œuvre plus vaste : *The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh*, 4 vol., Calcutta, 1896, que je n'ai pas vue.

3. T. XXXVII (1898), p. 160.

4. W. Crooke, *The Binding of a God, a Study of the Bases of Idolatry*; dans le *Folk-lore*, VIII (1897), p. 325. La notice de M. Marillier est au t. XXXVIII (1898), p. 265. — J'ai déjà signalé plus haut (p. 206, note 1) l'étude de M. Crooke sur la légende de Kṛishṇa.

5. M. Campbell, *Notes on the Spirit Basis of Belief and Custom*; dans l'*Indian Anti*

plus utile, s'il avait fait seulement [333] un minimum de choix. Il y a sans doute un certain rapport entre le fait d'adorer un objet et celui d'y supposer une vertu cachée ; mais c'est abuser que de vouloir nous le démontrer *a posteriori* de cette façon.

D'un tout autre ordre, mais devant tout de même être mentionnés ici, sont les travaux de M. Aurel Stein sur la chronique et l'archéologie du Cachemir[1]. Disséminées en plusieurs recueils, ses nombreuses découvertes relatives à l'ancienne topographie de la vallée, qui est en majeure partie une topographie religieuse, ont été fondues en un mémoire[2] où la carte archéologique est reconstruite avec un surprenant détail. Ce mémoire, considérablement augmenté, a été incorporé à son tour, avec un grand nombre de notices spéciales concernant l'ensemble des antiquités du pays, dans sa monumentale traduction de la chronique de Kalhaṇa[3]. Pour tout le moyen âge hindou, nous n'avons rien de comparable à ce superbe travail.

En passant aux travaux de détail, nous retrouvons d'abord M. Oldham et le culte des Nâgas[4]. Il nous a donné de bonnes informations touchant le culte de ces hommes-serpents, tel qu'il subsiste dans les vallées de l'Himâlaya central, sur ses prêtres et ses sanctuaires ; mais, une fois de plus, il a été cruellement victime du naïf evhémérisme de ces traditions. Ce culte, qui ne s'adresse ni à de vrais serpents, ni à des serpents ancêtres, mais aux esprits divinisés d'anciens rois du pays, se rapproche beaucoup, sans être tout à fait le même, de celui des Nâgas du Cachemir[5]. Il diffère par

quary, XXIII (1894)-XXX (1901). La série n'est pas finie, et il n'y a pas de raison pour qu'elle finisse jamais.

1. Cf. t. XXIX (1894), p. 46.

2. M. A. Stein, *Memoir on Maps illustrating the Ancient Geography of Kashmîr;* dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXVIII (1899), Extra-number, 2.

3. M. A. Stein, *Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇî, a Chronicle of the Kings of Kashmîr.* Translated, with an Introduction, Commentary, and Appendices. 2 vol. in-4° (Londres), Westminster, 1900.

4. Brigade-Surgeon C. F. Oldham, *The Nâgas. A Contribution to the History of Serpent-Worship;* dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901, p. 461. — Cf. t. XXIX (1894), p. 54.

5. Une particularité de ce culte sont les flagellations que s'infligent les dévots. Ils se servent pour cela d'un instrument appelé *sûngal* ou *gâjâ*, dont M. Oldham a noté la curieuse ressemblance avec l'espèce de fléau qu'on voit aux mains de certaines divinités égyptiennes, et aussi, ce qui est moins surprenant, avec le fouet en usage chez les Tartares. Les anciens Hongrois en avaient un tout semblable, dont des spécimens figuraient à l'Exposition de 1900.

contre essentiellement du culte des [334] serpents qu'on trouve dans le sud de la presqu'île, particulièrement sur la côte de Malabar, et dont M. Karunakar Menon a fait une intéressante description[1]. Celui-ci s'adresse à la bête même ou à ses images, abritées ou entretenues dans des édicules entourés d'un bois sacré ; les brahmanes Nambudris y prennent part. — Sur ces mêmes brahmanes, qui se prétendent de haute caste et évitent en effet toute occupation vile, mais se distinguent en même temps de tous leurs confrères par leur régime matrimonial, une sorte de polyandrie, et par d'autres coutumes encore tout aussi contraires aux çâstras, qui constituent leur *anâcâra* (coutume condamnée, exceptionnelle) et qu'ils affirment leur avoir été prescrites par le célèbre Çaṃkarâcârya, on pourra consulter (pour la partie historique, avec prudence), dans la même Revue, deux notices de MM. Appadorai Iyar[2] et K. N. Chettur[3]. — Ce régime de matriarcat et de polyandrie est particulier aux hautes castes, Naïrs et brahmanes, et n'a pas pénétré parmi les classes méprisées que nous décrit M. Gopal Panikkar[4]. Il n'est pourtant, à coup sûr, pas d'origine brahmanique.

Les lecteurs de la Revue connaissent le mémoire, reproduit ici même[5], dans lequel M. Gustave Oppert a réuni beaucoup de données peu communes sur le *sâlagrâma*. Dans ce fossile, depuis longtemps vénéré par les Hindous comme le symbole de Vishṇu, M. Oppert a vu avec raison un ancien fétiche adopté par le brahmanisme. Qu'il soit d'origine aborigène et qu'il ait figuré d'abord la *yoni*, sont des points plus douteux. Mais ce qui ne paraît pas douteux, c'est que ce [335] n'est pas à ce dernier titre, comme emblème de Vishṇu divinité femelle, qu'il est entré dans l'hindouisme et y a fait fortune. La pierre, selon ses diverses formes, figure à peu près la conque ou le *cakra*, et cela suffisait pour la faire adopter comme le symbole d'un dieu qui, en dépit d'une

1. C. Karunakara Menon, *Serpent Worship in Malabar* ; dans *Calcutta Review*, juillet 1901, p. 19. — Je ne connais que par la notice qu'en a donnée ici même M. Marillier (t. XXXVIII, 1898, p. 263) un mémoire de M. M. J. Walhouse sur les stèles portant une image de serpent, si nombreuses dans le sud de l'Inde.

2. Appadorai Iyer, *The Nambutiris ;* dans *Calcutta Review*, janvier 1899, p. 139.

3. K. N. Chettur, *The Nambudri-Brahmins of Kerala ; ibidem*, juillet 1901, p. 121.

4. T. K. Gopal Panikkar, *Some depressed Classes of Malabar ;* dans *Calcutta Review*, octobre 1899, p. 292.

5. T. XLIII (1901), p. 325, *Les Sâlagrâmas, pierres sacrées des aborigènes de l'Inde devenues emblèmes du dieu Vishnou.* Le mémoire avait été déjà publié dans les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions, 1900, p. 472.

légende secondaire et d'une ou deux formules mystiques, n'a jamais abdiqué le sexe mâle.

Dans une série de six longs articles, un indigène qui a voulu garder l'anonyme a traité des castes et de leur origine en général et, en particulier, de l'histoire et de l'état actuel de celles du Bengale[1]. Les articles sont savamment travaillés, mais ne donnent rien de neuf sur les généralités de la question, pour lesquelles ils reproduisent simplement les théories des çâstras ; même les traditions concernant l'introduction et l'établissement des castes au Bengale sont traitées avec peu de critique. Par contre, leur histoire postérieure et moderne, leur répartition, leurs prétentions et leurs conflits, toute la question du koulinisme avec ses abus monstrueux sont traités d'une façon très instructive, et les réflexions de l'auteur, un conservateur de tendance libérale, sur l'avenir probable réservé à cette étrange organisation sont dignes d'attention. — Deux orientalistes américains voyageant aux Indes nous ont fait part de leurs observations : M. Jackson a soigneusement noté les cérémonies d'un mariage de brahmanes auquel il a assisté à Bombay[2], et il y a de l'intérêt à rapprocher sa description, d'une part, de celle qui se dégage des vieux sûtras, d'autre part, de celle que Colebrooke a tirée d'un traité du XIIe siècle. A des rapprochements semblables donne lieu le compte rendu tout aussi détaillé, fait par M. Ladd, d'un *çrâddha* (oblations aux mânes d'un parent) auquel il a assisté, non chez les brahmanes, mais dans une famille des Kapola-Banias, une caste mercantile, riche et très orthodoxe, de Bombay[3]. A l'hôte même de M. Ladd, M. T. M. Nathubhai, un des membres influents de la caste, nous devons des informations intéressantes sur la communauté, sur ses usages, sur la façon dont on y célèbre les mariages et l'ensemble des rites funéraires et funèbres[4]. En les comparant toutefois avec celles [336] de M. Ladd, on observera combien celles-ci sont plus précises : avec un indigène, en pareil cas, on arrive rarement à bien distinguer ce qui est de pratique réelle et

1. *Bengal : Its Castes and Curses ;* dans *Calcutta Review*, octobre 1894-janvier 1896.

2. A. V. Williams Jackson, *Notes from India ;* dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXII (1901), p. 323.

3. George Trumbull Ladd, *A Death Ceremonial of the « Kapola Bania » Caste ; ibidem*, p. 227.

4. Tribhowundas Mangaldas Nathubhai, *On Marriage Ceremonies among the Kapola Banias ;* dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III (1895), p. 372. — *On the Origin and Account of the Kapola Bania Caste ; ibidem*, p. 418. — *On the Death Ceremonies among the Kapola Bania and Others ; ibidem*, p. 483.

ce qui est simplement rapporté d'après quelque traité orthodoxe. Comme toujours aussi, la partie rétrospective est de mince valeur. — La même observation s'applique à un mémoire de M. P. B. Joshi sur les sacrifices humains dans l'Inde[1], que l'auteur croit d'origine dravidienne : la partie historique est faible, mais il y a de bons renseignements sur la survivance de la pratique à l'époque moderne et contemporaine.

M. Mahomet Sufther Husain a traité des rites et cérémonies en usage chez les Hindous de la présidence de Madras[2], entre autres, d'une fête de la puberté des filles, célébrée par les brahmanes, mais inconnue de l'ancien rituel, qui n'admet qu'une cérémonie pour les femmes, le mariage. — M. Balakrishnan Nair nous fait assister aux cérémonies somptueuses de la cour de Travancore[3], où le fait intéressant à retenir est la grande place accordée à des réminiscences védiques et à la récitation du Veda, dans des cérémonies parfois modernes (celles du *Murajapom* date de 1748) et essentiellement sectaires. C'est là un trait caractéristique des religions du Sud, dont on avait déjà un autre exemple dans le rituel du sanctuaire voisin de Râmeçvaram décrit jadis par M. Burgess. — Je renvoie en note l'énumération d'autres travaux de folk-lore et d'ethnographie[4] et je termine cette série par la mention [337]

1. Purushottam Balkrishna Joshi, *On the Rite of Human Sacrifice in Ancient, Mediæval, and Modern India, and other Countries; ibidem*, III (1894), p. 275.

2. Mahomed Sufther Husain, *On Hindu Ceremonies observed in the Madras Presidency; ibidem*, III (1893), p. 139.

3. U. Balakrishnan Nair, *A Travancore State Ceremony;* dans *Calcutta Review*, octobre 1900, p. 330.

4. Je commence par renvoyer en bloc à la IIIe partie (Section anthropologique) du *Journal* de la Société asiatique du Bengale, dont il faudrait transcrire toute la table des matières, presque tous les articles appartenant ici. — Voici maintenant une liste prise dans des recueils moins spéciaux ou moins facilement accessibles, qui m'ont passé sous les yeux : Sarat Chandra Mitra : *On some Additional Folk-Beliefs about the Tiger;* dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III (1893), p. 158 (cf. t. XXIX, 1894, p. 55). — Le même, *On some Behâri Customs and Practices; ibidem*, III (1895), p. 364. Femmes de la parenté auxquelles on peut parler familièrement; manière de se saluer entre femmes, après une longue séparation ; culte du singe Hanuman ; sur ces points et sur d'autres, la coutume du Behâr diffère ou est à l'inverse de celle du Bengale. — Le même, *North Indian Folk-Lore about Thieves and Robbers;* dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, XLIV (1895), p. 25. Leurs pratiques religieuses. — Le même, *On the Har Paraurí, or the Behâṛi Women's Ceremony for Producing Rain ;* dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 471. Pendant la nuit, elles s'attellent nues à une charrue et vont labourer un champ, en chantant et proférant toute sorte d'injures et de propos libertins. [L'article, dont un premier jet avait paru en 1893 dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay (cf. t. XXIX, 1894, p. 55), avait été publié *in extenso*, dès 1895, dans la section anthro-

de trois ou quatre articles de valeur inégale concernant des races des provinces frontières. Ce sont d'abord de courtes mais utiles notices sur des populations de l'Himâlaya oriental et de l'Assam[1], plus ou moins hindouisées comme les Kachâris et les Limbus, ou bouddhistes comme les Lepchas, mais qui toutes paraissent dévolues à l'hindouisme dans un avenir prochain, malgré la présence, parmi les Lepchas, de lamas tibétains. Tout autre est le dernier, qui nous transporte à la [338] frontière nord-ouest, chez les Afghans[2], et qui est un exemple de la ténacité des vieilles erreurs. Non seulement l'auteur, qui ne signe que de ses initiales, réédite le vieux conte qui fait descendre les Afghans des dix tribus perdues d'Israël, mais il nous apprend que les légendes monétaires de Kadphizès, les inscriptions de Manikyala, de Junnar, de Kapurdigiri, de Sanchi, sont en hébreu. Non pas qu'il s'attribue la paternité de ces belles choses ; il les a trouvées dans le livre du docteur G. Moore, *The Lost Tribes*, qui, dit-il, « mérite d'être mieux connu » ; c'est même pour nous le recommander qu'il paraît avoir écrit son article, qu'on s'étonne de voir accueilli dans une publication en général sérieuse comme le *Calcutta Review*.

Les sectes, auxquelles nous passons maintenant, sont un fait

pologique du *Journal* de la Société asiatique du Bengale, ce qui a paru abusif au comité de la Société de Londres.] Cf. une note de M. Walter Lupton signalant la même pratique en Gorakhpur, *ibidem*, en 1898, p. 194. — Rev. P. O. Bodding, *On Taboo and customs connected therewith amongst the Santals; Abstract*, dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, janvier 1898. Défense de prononcer le nom de certains parents ; de tuer, manger, employer à un usage quelconque les animaux ou les objets éponymes du clan ; défense aux femmes de manger de la chair des victimes, de pénétrer dans certaines enceintes consacrées, etc. L'article a été publié *in extenso* dans la section anthropologique du *Journal*. — Le même, *On the different kinds of salutation used by the Santals; Abstract*, *ibidem*, mars 1898. Très cérémonieux, comme tous les sauvages. — Shams-ul Olena Javanji Jamshedji Modi, *On the Dhangurs and the Dhâvârs of Mahâbleshwar;* dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III (1895), p. 471. Description de deux castes hindoues dans les Ghats, entre Bombay et Poona, les Dhangurs, vishnouites et bergers nomades ; les Dhâvârs, forgerons et charbonniers. — Captain Eden Vansittart, *The Tribes, Clans, and Castes of Nepâl;* dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXIII (1894), p. 213. — Enfin on trouvera un grand nombre d'informations dans J. A. Baines, *General Report on the Census of India* 1891. Londres, 1893 ; particulièrement dans les chapitres IV-VI.

1. Çrikali Kumar Das, *The Lepcha people and their Notions of Heaven and Hell;* et, *The Limbu or the Kirati people of Eastern Nepal and Sikkim;* dans le *Journal* de la Buddhist Text Society of India, IV, I-III (1896). — J. D. Anderson, *Kâchâri Folk-Tales; ibidem*, IV, I (1896). — E. A. Gait, *Abstract of the Contents of one of the Ahôm Puthis;* dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXIII (1894), p. 108.

2. T. C. L., *The Origin of the Afghans;* dans *Calcutta Review*, janvier 1898, p. 144.

très ancien du développement religieux de l'Inde. Bien avant qu'il y ait une histoire, elles sont, avec la caste, la marque caractéristique de cette société. On les entrevoit à l'œuvre dans la formation des grandes religions qui se sont substituées au ritualisme védique, dont quelques-unes leur doivent leur origine même et toutes leur élaboration. Celles dont nous avons à nous occuper ici n'ont pas eu d'aussi vastes conséquences ; elles ne sont pas sorties des limites assez élastiques, il est vrai, de l'hindouisme. Ce sont des explosions de mysticisme ou des mouvements réformateurs, souvent les deux à la fois. Presque toutes, elles ont une sorte de clergé, presque toujours héréditaire, qui en constitue la partie militante ; leur corps laïque est moins défini : il est rare qu'un Hindou, pour peu qu'il soit d'esprit éveillé et inquiet et que les circonstances s'y prêtent, n'ait pas des sympathies pour plusieurs ; il faut qu'il soit très dévot, pour n'appartenir de cœur qu'à une seule.

La doctrine de la plupart de ces sectes, même des moins lettrées, est l'une ou l'autre des formes du Vedânta et, à ce titre, une partie des travaux qui les concernent a été mentionnée dans une précédente section de ce Bulletin[1]. Il ne sera donc question ici que de ceux qui se rapportent à leur histoire et à leur aspect pratique ou populaire.

M. Fleet, en résumant le bénéfice que l'histoire religieuse a retiré [339] jusqu'ici de l'étude des inscriptions[2], a montré que ce bénéfice, s'il est moins grand pour l'histoire des sectes que pour celle du bouddhisme, du jainisme, des çâkhâs et des gotras brahmaniques, n'est pourtant pas à dédaigner. Il suffit, pour cela, de rappeler que c'est l'épigraphie qui a fixé la date (1re moitié du XIe siècle) et fourni le vrai nom de Lakulîça, le fondateur des Nakulîça-Pâçupatas, et qui a enlevé à Basava, pour le reporter sur Ekântada Râmayya, le titre de fondateur de l'ordre et de la secte des Liṅgâyâts (milieu du XIIe siècle). — La Nirṇayasâgara Press de Bombay a publié une nouvelle édition (commode, mais moins correcte que d'habitude) de la *Viçvaguṇâdarçacampû* de Veṅkaṭâdhvarin avec un commentaire de l'éditeur[3]. Sous la forme d'un dialogue entre deux Gandharvas, Viçvâvasu et Kṛiçânu, c'est

1. T. XL (1899), pp. 46 et ss.
2. J. F. Fleet, *The present position of Indian Historical Research*; dans *Indian Antiquary*, XXX (1901), p. 1.
3. Bâlkrishna Ganesh Yogi, *The Vishwaguṇâdarsh Champu of Veṅkaṭâdhwari*, edited with a Commentary (*Padârthachandrikâ*). Bombay, 1899.

une sorte de manuel ou de petite encyclopédie poétique (biographie du fondateur, description des lieux saints, éloge des divinités, etc.) à l'usage des Râmânujas de la branche Vaḍaghale, dont le principal centre est à Ahobala (en Karnûl, présidence de Madras), qui se conforment aux çâstras et n'admettent que des membres de haute caste. — Dans une série d'articles non signés, mais qui doivent être du directeur, Çarat Chandra Dâs, le *Journal* de la « Buddhist Text Society of India » a publié une biographie de Caitanya [1], l'auteur du grand réveil du vishnouisme au Bengale (première moitié du XVIe siècle). Un document plus précieux sur ce singulier mystique, le *Govinda Dâsir Kârcha* ou le journal de ses voyages aux lieux saints et de son *digvijaya* en sa qualité de prophète, rédigé par son famulus Govinda Dâs, a été copieusement analysé, d'après l'édition indigène, dans le *Calcutta Review* [2], et le recueil de stances en son honneur et en l'honneur d'autres incarnations de Vishṇu (Caitanya a passé pour tel déjà de son vivant), composées par son disciple Rûpadeva, est en cours de [340] publication dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay [3]. Ce vishnouisme s'exaltant jusqu'au délire dans le culte fortement teinté d'érotisme du berger de Vṛindâvana n'était pas d'ailleurs une nouveauté même au Bengale. Il avait déjà trouvé une expression suffisamment significative dans les chansons brûlantes du *Gîtagovinda* de Jayadeva, qu'il n'y a aucune bonne raison de contester au poète de ce nom du XIIe siècle, et dont une nouvelle édition, très bonne et à très bon marché, a été publiée à la Nirṇayasâgara Press de Bombay [4]. Et longtemps après Caitanya, jusqu'à nos jours, les chants et les danses du *kîrtan* ont enflammé les masses et fourni les poètes de sujets dévots et lubriques; à cinq siècles de distance,

1. *The Life of Caitanya*, vol. V, II — VI, II, 1897-1898. On trouvera quelques bonnes indications sur les biographies de Caitanya, dans un article de M. M. Chakravarti, *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXIX (1900), p. 186. — Je ne connais que par ce qui en est dit dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 130, le poème sanscrit en l'honneur de Caitanya et de sa doctrine, *Çrî Gaurâṅga Lîlâ Smaraṇa Maṅgala Stotra* de Çrî Kedâranâtha Bhaktivinod.

2. *The Diary of Govinda Das;* janvier, avril, juillet 1898.

3. *Çrî Rûpadevaviracitâ Stavamâlâ, Çrî Jîvadevaviracitabhâshyasametâ*, 1901. Jîva, l'auteur du commentaire et l'arrangeur du recueil, avait le surnom de Vidyâbhûshaṇa.

4. Mangesh Ramkrishna Telang and Wasudew Laxuman Pansikar, *The Gîta-Govinda of Jayadeva*, with the Commentaries of King Kumbha (le mari de la célèbre Mîra Bâi) and Shankara Mishra. Edited with various readings. Bombay, 1899. Les éditeurs ont ajouté les trois chapitres de la *Bhaktamâlâ* contenant la biographie de Jayadeva et un petit poème en l'honneur de la déesse du Gange, le *Gaṅgâstavaprabandha*, qui n'est probablement pas de lui.

les sept cents et quelques couplets en hindî de Bîhâri-lâl (XVIIe siècle), qu'a rééditës M. Grierson[1], nous rendent l'écho des chants classiques de Jayadeva.

Dans des articles extraits d'un plus grand ouvrage, M. Irvine a essayé d'éclaircir à l'aide des annalistes musulmans la période la plus dramatique de l'histoire des Sikhs, celle qui fut décisive pour la transformation d'une secte de puritains en un peuple de soldats, le règne de Govind Singh, le dixième et dernier Guru, et celui de son successeur comme chef, le féroce Bandah[2]. Bien que relativement récente (1675-[**341**]1716), cette période est une des plus obscures et plus chargées de légendes. M. Irvine paraît avoir réussi à la débrouiller et, ce qui était d'ailleurs son unique objet, à présenter sous son vrai jour cette portion de l'histoire extérieure des Sikhs ; mais il n'a pas touché aux grands changements qui marquèrent alors leur histoire intime et dont ses sources musulmanes ne parlent pas. — La Bible des Sikhs, l'*Âdigranth*, est un livre très difficile; il est plein de formules d'un mysticisme énigmatique et abstrus et, de plus, il est écrit en un dialecte archaïque, dont les plus lettrés des Sikhs n'ont plus la parfaite intelligence. Le docteur Ernst Trumpp, qui avait très mauvaise opinion du savoir des gyanîs ou granthîs, les interprètes officiels du Granth, en a publié en 1877, par ordre et aux frais du gouvernement anglo-indien, une traduction anglaise dont les Sikhs n'ont pas été satisfaits. La *Singh Sabhâ* d'Amritsar l'a déclarée « généralement incorrecte et injurieuse pour la religion sikh » et M. Macauliffe s'est fait l'interprète de ces protestations auprès du gouvernement anglais et du public savant d'Europe, auquel il a fourni un spécimen d'une traduction nouvelle, faite avec le concours des

1. G. A. Grierson, *The Satsaiya of Bihari, with a Commentary intitled the Lala-Candrika, by Çrî Lallu Lal Kavi.* Edited with an Introduction and Notes. Calcutta, 1896. — M. Grierson est en train, avec la collaboration du paṇḍit Sudhâkara Dvivedi, de publier dans la *Bibliotheca Indica* (3 fascicules, 1896-1899), un autre poème hindî, la *Padumâvatî* de Malik Muhammad Jaisi (XVIe siècle), dont il avait donné auparavant un spécimen et une analyse détaillée dans le *Journal* de la Société asiatique de Bombay (LXII, 1893, p. 127), et auquel feu Théodore Pavie avait déjà consacré une notice plus sommaire dans notre *Journal asiatique* de 1856. Cette version poétique de la célèbre légende rajpoute par un musulman resté en odeur de sainteté parmi ses coreligionnaires est remarquable par la liberté et la parfaite intelligence avec lesquelles l'auteur manie les données religieuses hindoues, à peu près comme nos modernes emploient celles de la mythologie classique.

2. Wm. Irvine, *Guru Gôbind Singh and Bandah* ; dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXIII (1894), p. 112. Un autre extrait contenant la capture et le supplice de Bandah a été publié dans *Asiatic Quarterly Review*, avril 1894.

lettrés indigènes[1]. Sans savoir le *gurmukhî* ni avoir vu du texte original plus que ce que Trumpp et M. Macauliffe en ont publié sporadiquement dans leurs notes, on peut dire *à priori* que la question n'est pas aussi simple que le suppose le nouveau traducteur et que jamais on n'arrivera à établir une version qui satisfasse également aux exigences de la philologie et à celles de la tradition. A comparer les deux traductions du Japji, on constate qu'elles ne diffèrent que par le détail ; mais il semble bien que l'avantage ne soit pas toujours du côté de celle de M. Macauliffe et que la philologie y laisse parfois à désirer. Je n'en donnerai qu'un exemple : au vers 11 du morceau XXVII, se trouve le mot *macha* pour lequel le contexte assure le sens de « région du milieu, monde des hommes », et les deux traducteurs le traduisent en conséquence. Mais Trumpp nous dit que *macha* est ici pour *mata*, l'équivalent du sanscrit *martya*, « le monde des hommes », ce qui est parfaitement acceptable; M. Macauliffe, au contraire, n'y voit que le sanscrit [342] *matsya* « poisson », et, tout en traduisant bien, ajoute cette note singulière : « *mach*, literally « fish ». It is here understood to be the earth ». Ici, le contexte coupait court à la méprise ; mais à quoi ne faut-il pas s'attendre avec des procédés pareils dans le cas où le sens est douteux ? Aussi conçoit-on que le gouvernement anglo-indien hésite à assumer les frais d'une traduction nouvelle faite d'après ces principes[2]. — M. Barrow, d'après les notes recueillies par feu M. Edw. Tyrall Leith, au cours d'une longue pratique administrative et judiciaire, a donné de bonnes informations sur les Aghoris ou Aghorapanthis[3], une secte de mystiques pratiquant un ascétisme cynique, à la fois cruel et dégoûtant, mais dont la dénomination s'étend à toute sorte de mendiants et de vagabonds aux mœurs immondes ; leur centre paraît être à Bénarès, mais on les trouve, isolés ou par bandes, dans tout l'Hindoustan, et ils sont rangés à bon droit parmi les classes dangereuses. — J'ai déjà

1. M. Macauliffe, *Translation of the Japji;* dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1900, p. 43. Le Japji, « la sainte prière », qu'un Sikh doit réciter chaque jour, consiste en trente-huit couplets ou morceaux, composés par Nânak, le fondateur de la secte. C'est la première section de l'Âdîgranth.

2. Cf. la lettre de M. Macauliffe à M. de Gubernatis reproduite dans les *Actes* du Congrès des Orientalistes de Rome, I, p. 139. La pétition de la Singh Sabhâ est donnée *in extenso* à la suite de la lettre, qui est de février 1900.

3. H. W. Barrow, *On Aghoris and Aghorapanthis;* dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III (1893), p. 197. Cf. *ibidem*, III (1894), p. 301.

signalé plus haut (p. 325) l'ouvrage de M. Bhaṭṭâcârya, dont la moitié est consacrée aux sectes.

A part et au-dessus des sectes, se placent les contemplatifs, les adeptes du Vedânta qui ont renoncé au monde. Sans hostilité contre elles, peut-être appartenant encore extérieurement à l'une d'elles et partageant l'une ou l'autre de leurs dévotions, mais revenus de leur vulgaire agitation et les voyant toutes de haut, ils s'en détachent plutôt qu'ils ne s'en séparent. Comme elles, d'ailleurs, et plus qu'elles[1], ils [343] sont un produit purement indien, sans mélange d'influence étrangère. Pendant leur jeunesse ou leur âge mûr ils ont souvent mené la vie errante, visitant les lieux saints et les maîtres réputés pour leur science et leur sagesse; peut-être ont-ils appartenu à un ordre dont ils ont porté les insignes; mais à cette distinction encore, ils ont renoncé à l'approche de l'âge, vivant désormais dans la retraite, non dans la solitude, instruisant des disciples, accessibles à tous ceux qui viennent leur demander des conseils, des consolations, la grâce d'une bénédiction. Tels étaient, parmi les contemporains, ce Bhâskarânanda Sarasvatî de Bénarès, à qui des râjas ont élevé des temples de son vivant et qui était resté le plus simple des hommes, et ce Râmakṛishṇa de Calcutta dont Max Müller a retracé la vie[2]. De pareils hommes sont rares partout et aussi dans l'Inde; mais nombreux sont ceux qui, à un degré plus humble, y donnent l'exemple de la pureté et d'une vie vraiment spirituelle dans le renoncement. Ce sont eux surtout qui, dans le passé, ont préservé l'hindouisme d'une entière dégradation, qui y ont maintenu cette vitalité et cet esprit public qui, jusqu'à nos jours, s'est traduit par d'innombrables actes de munificence et de charité[3]. Leur crédit,

1. Des influences musulmanes et chrétiennes sur plusieurs sectes, Sikhs, Kabîrpanths, Satnâmis, etc., sont incontestables. En fait de travaux récents sur les religions étrangères dans l'Inde, je ne citerai que : E. D. Maclagan, *The Jesuit Missions to the Emperor Akbar*, from notes recorded by the late General R. Maclagan ; dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXV (1896), p. 38. — R. P. Karkaria, *Mahmud of Ghazni and the legend of Somnath ;* dans le *Journal* de la Société asiatique de Bombay, XIX (1896), p. 142. Réduit cette légende à ses justes proportions. — D. Menant, *Les Parsis. Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*. Paris, 1898. Est le vol. VII de la *Bibliothèque d'études* du Musée Guimet.

2. F. Max Müller, *Ramakrishna : his Life and Sayings*. Londres, 1898.

3. Voir, pour le Bengale seulement, les articles pseudonymes de Ich Dien, *Religious and Charitable Endowments of Bengal Zemindars ;* dans *Calcutta Review*, juillet et octobre 1900 et janvier 1901.

auprès de toutes les classes de la société est sans bornes, et les Anglais ont eu certainement de la chance que leur sagesse, jusqu'ici, ait été du type oriental et faite toute de détachement : un mot, un simple geste de ces êtres sublimes, s'ils voulaient se mêler des affaires de ce monde, pourraient, le cas échéant, leur créer les plus graves embarras. Et ils s'en doutent bien, les Saheb-loks; ils savent ce que vaut le loyalisme obséquieux dont on les entoure. Quand ils se comptent et qu'ils supputent tout ce qu'il y a de matières inflammables amassées sous leurs pieds, ils se rappellent les catastrophes de 1857, et, alors, des faits comme les meurtres de Poona et le procès Tilak, comme les récentes émeutes de Calcutta, où, pour la première fois, la populace a osé s'en prendre à des Européens, ou comme ce mystérieux *tree-daubing*, ces marques appliquées de nuit sur des arbres à travers une moitié de l'Hindoustan[1], où l'on a soupçonné un mot d'ordre politico-religieux, mais dont leur police n'a pas réussi à pénétrer le secret, prennent à leurs yeux une importance plus inquiétante [**344**] qu'un incident survenu à la frontière, dût-il y avoir les frais d'une nouvelle expédition au bout.

Ce que les pères n'ont pas fait, les fils le feront peut-être; mais, alors, ils ne seront plus des *paramahaṃsas* ni de vrais *sannyâsins*, et ils n'auront sans doute plus auprès des masses le même prestige. Car tout change aujourd'hui très vite dans cet Orient qui a paru si longtemps immuable. Dès maintenant, les disciples les mieux doués ne ressemblent plus à leurs maîtres. Râmakṛishṇa n'a pas fait imprimer une ligne et a passé la moitié de sa vie dans le recoin d'un temple et sous un arbre, avec deux ou trois aunes de cotonnade autour des reins. Svâmin Vivekânanda, son disciple, qui aurait peut-être fait comme lui, il y a trente ans, est, si je ne me trompe, un gradué de l'Université de Calcutta; il va aux Congrès de Chicago[2] et de Paris, et ses conférences sont publiées dans les

1. Civilian (pseudonyme), *The Tree-daubing of 1894. Ibidem*, janvier 1898, p. 135.

2. Voir, entre autres, les *pamphlets* publiés à cette occasion en son honneur : *Swami Vivekananda, disciple of Lord Ramkrishna Paramahansa Deb, at the Parliament of Religions, Chicago.* Published under the Patronage of Babu Guru Prasanna Ghose of Jorabagan, Calcutta, 5.000 copies. Distributed on the occasion of the Birthday Anniversary of the Lord Ramkrishna Paramahansa Deb. Calcutta, Nababibaakar Press, 63/3 Machooa Bazar Road, March 1894. — *Proceedings of the Public Meeting of the Hindu Community* held on Wednesday, the 5[th] sept. 1894, at the Town Hall of Calcutta, to thank Swami Vivekananda and the American People. 2.000 copies published under patronage of Rai Jotindra Nath Chowdury, M. A., B. L., Zemindar, Taki, 1894.

journaux et les revues d'Angleterre et d'Amérique. Des hommes de cette trempe, car je ne parle pas ici des simples faiseurs, peuvent être des ascètes, mais ils ne sont sûrement pas pressés de tourner le dos au monde; ils ont soif, au contraire, de vie publique et, tôt ou tard, ils toucheront à la politique. En attendant, ils viseront à fonder non pas une secte sur le modèle hindou, mais un parti religieux analogue à ceux d'Angleterre et d'Amérique, avec comités, journaux, revues, correspondants à l'étranger, un collège et une caisse bien garnie [1]. Il se peut que, par une sorte d'atavisme, tout cela retombe un jour à l'état de secte, comme il en est advenu de certaines branches du Brâhmasamâj ; mais, pour le présent, c'est le souffle venu d'Occident qui [345] domine : bien qu'ils s'en défendent et que, comparés à leurs rivaux, ils y mettent une certaine réserve aristocratique, ces apôtres qui se réclament de leur lointain passé appartiennent en réalité à ce *Young India* qui devient de plus en plus cosmopolite.

J'ai déjà, dans les Bulletins précédents [2], essayé d'esquisser le spectacle singulièrement incohérent que nous présente cette Inde contemporaine, du moins les quelques milliers, indigènes et passants venus des quatre coins du monde, qui s'agitent, voyagent, pérorent, écrivent pour la renouveler et la sauver, chacun à sa façon. Je n'y reviendrai pas ici, car le spectacle n'a guère changé : tout au plus ai-je à noter quelques traits nouveaux. En apparence du moins, cette agitation, jusqu'ici, est toute de surface; elle ne peut manquer pourtant de se répercuter sourdement et peut-être plus qu'on ne pense dans ces centaines de millions silencieuses et énigmatiques. Quant aux classes supérieures, elles sont visiblement déroutées et inquiètes. Les esprits réfléchis, ceux qui ne se laissent pas facilement entraîner, hésitent et se demandent où l'on va, comme l'a fait si bien voir M. Alfred Lyall dans les curieuses « Lettres de Vamadeo Shastri », qu'il a reproduites dans la nouvelle série de ses *Asiatic Studies* [3].

1. Avec 60.000 roupies, qui lui ont été fournies par ses admirateurs d'Angleterre et d'Amérique, Svâmin Vivekânanda a fait les frais de premier établissement d'un collège-séminaire destiné à un enseignement religieux dans le sens de son maître, en réalité purement philosophique et très éclectique (*Journal of the Mahâbodhi Society*, mars 1899, p. 104). — J'ai déjà signalé plus haut (p. 203, note 3) une œuvre semblable, rattachée au *Brahmacharin* et dirigée dans un sens plus strictement orthodoxe ou hindou.

2. T. XXVII, p. 292 ; XXVIII, p. 279.

3. Sir Alfred C. Lyall, *Asiatic Studies, Religious and Social. Second series.* Londres, 1899. — Dans le volume est aussi comprise la *Rede Lecture* déjà signalée ici, t. XXIX, p. 54.

Le premier centre d'où est parti tout ce mouvement, le *Brâhma-samâj*, paraît décidément être sur son déclin. Il est divisé et, surtout, il n'est plus seul; il ne se recrute plus et s'efface de plus en plus derrière des rivaux plus jeunes et plus entreprenants [1]. — De même que les dilettantes venus d'Occident ont réimporté naguère le bouddhisme dans l'Inde, frayant la route aux quelques bouddhistes authentiques qui s'y trouvent aujourd'hui, une femme de lettres, Mrs. Annie Besant, lestée de plus de théosophisme que de connaissances historiques et philosophiques, s'est donné la mission d'apprendre aux Hindous ce qu'il y a dans leurs Vedas et dans leurs Upanishads. Sa tournée de conférences, bien préparée par la presse, a eu un grand succès dans l'Inde et, comme il faut, dans cette étrange mêlée, qu'aux meilleures choses s'ajoute toujours quelque élément comique, c'est sous ses auspices et d'après un programme élaboré selon ses vues que se fonde à Bénarès un [346] « Central Hindu College » dont les frais sont évalués à 700.000 roupies. Le Mahârâja de Bénarès a donné un de ses palais d'été, un membre de la Haute Cour de Madras, M. Subramania, a contribué de 25.000 roupies. Le programme [2] est curieux: l'enseignement sera moderne, occidental, hindou, libéral et conforme aux Çâstras, Vedas, Upanishads, Mahâbhârata et Râmâyaṇa, tout cela à la fois et à fond [3].

Le dernier venu de ces facteurs réformistes, le bouddhisme, est peut-être le plus actif. La *Buddhist Text Society of India* continue à publier des travaux trop souvent médiocres [4] d'archéologie

1. *The Present Situation in the Brahmo Samaj* (article anonyme); dans *Calcutta Review*, octobre 1895, p. 391.

2. Le vice-roi, Lord Curzon, est aussi un homme de lettres, un homme à réforme et, surtout, un homme à programmes : chacun de ses discours — et Dieu sait s'ils sont nombreux et copieux — en contient au moins un. L'éducation entre autres, notamment celle de l'aristocratie et des princes hindous, est entièrement à refondre. On dirait vraiment que l'Inde est aux mains des empiriques, s'il n'y avait pas la force des choses et aussi l'inertie des bureaux, qui, à elles deux, font un joli contrepoids, et s'il n'était pas convenu d'avance que le gouvernement se mêle très peu de tout cela.

3. *Reis and Rayyet*, du 18 février 1899.

4. Surtout dans le *Journal*; dans les *Texts* que publie la Société, il y a des travaux plus estimables. Je profite de l'occasion pour en signaler deux qui ne me sont parvenus qu'après la publication de la section de ce Bulletin relative au bouddhisme. Le Rev. C. A. Sîlakkhanda thera a édité avec commentaire, pour la Société, deux *çatakas* ou « centuries », en l'honneur du Buddha, le *Bhaktiçataka* de Râmacandra Bhâratî, 1896, et l'*Anuruddhaçataka* d'Anuruddha Mahâthera, 1900, tous deux en sanscrit et probablement du XIIIe siècle. Au même savant et à deux de ses élèves on doit une édition, avec traduction singhalaise, du *Jinâlaṅkâra* (*The Jinâlaṅkâra by the Venerable Buddharakkhita Mahâ Thera*; Galle, 1900; en caractères singhalais) et, en même temps, la rectification

et de philologie et, dans le *Journal* de la *Mahâbodhi Society*, qui est plus spécialement un organe de propagande, M. Dharmapâla fait son possible pour se faire prendre au sérieux comme chancelier du bouddhisme des Deux Mondes[1]. Des rapports plus ou moins réguliers ont été établis entre la Société mère, dont le siège est à Calcutta, et Ceylan, la Birmanie, Siam et le [347] Japon; rien de la sorte ne paraît encore avoir été tenté ou du moins obtenu en Chine ou dans l'Indo-Chine française, mais des tentatives ont été faites du côté du Tibet et des Églises bouddhistes de l'Asie russe. La Société a en outre des représentants assez tièdes, semble-t-il, en Angleterre, en France, en Allemagne et en Autriche, très zélés par contre aux États-Unis, où l'on commence à bâtir des temples bouddhiques. C'est même là et dans notre vieille Europe que la littérature de propagande semble être le plus prolifique. En France, autant que je sache, elle ne sort pas des bas-fonds de l'occultisme, du spiritisme et de la magie ; mais en Amérique et en Allemagne, elle est mieux représentée. Il n'y a ni vraie recherche, ni critique dans « l'évangile du Buddha[2] » du docteur Paul Carus, le directeur de l'*Open Court* de Chicago, qui est consacré en majeure partie à la même cause ; mais c'est l'œuvre d'un homme de talent et d'un polémiste. Le docteur Carpenter lui ayant reproché que son bouddhisme n'est pas précisément celui que révèle l'étude soigneuse des documents, il en convient franchement dans l'*Open Court* du 21 mars 1895 : il laisse aux savants leur manie (*scholaromania*) ; son sujet à lui n'est pas le bouddhisme historique du passé, c'est le bouddhisme d'aujourd'hui et de demain ; en d'autres termes, c'est le bouddhisme du docteur Paul Carus, c'est-à-dire un positivisme paré tout juste d'assez d'archéologie pour faire la dose voulue d'idéalisme, de merveilleux et de religiosité que réclame le goût du public. En Allemagne, M. Neumann, le traducteur du *Majjhimanikâya*, des *Theragâthâs* et des *Therîgâthâs*

d'une erreur d'histoire littéraire. Le premier éditeur du poème, M. James Gray, avait noté en effet, mais sans produire le texte original, que, d'après une des stances du post-scriptum, l'auteur, Buddharakkhita, a vécu 117 ans après le Nirvâṇa, et la conclusion à tirer de là était évidemment que le poème est apocryphe (cf. t. XLII, 1900, p. 79). Mais M. James Gray avait mal compris. La nouvelle édition donne le texte de ces stances, et la date est clairement 1700 ans après le Nirvâṇa, soit le milieu du XIIe siècle, ce qui remet tout en ordre.

1. Depuis mai 1901 le titre du Journal est : *The Maha Bodhi and the United Buddhist World*.

2. Dr. Paul Carus, *The Gospel of Buddha, according to Old Records*. 2e édition. Chicago, 1895.

pâlis[1], peut être compté sans exagération parmi les adeptes du bouddhisme. Il va beaucoup plus loin sous ce rapport que M. et Mme Rhys Davids, et il est, à ma connaissance, le seul savant européen travaillant directement sur les textes originaux, dont les écrits, outre leur grande valeur philologique, aient un but avoué de propagande. Mais, à côté de lui ou au-dessous de lui, si l'on veut, il y a de plus toute une littérature de seconde et de troisième main, que je connais très peu et dont les auteurs travaillent avec un zèle plus ou moins naïf dans le même sens. Je ne mentionnerai qu'un excellent homme, un fonctionnaire (*Oberpräsidialrath*) prussien modèle, feu le docteur Theodor Schultze, de Potsdam, qui paraît avoir été amené au bouddhisme par la lecture de Schopenhauer, et qui aura peut-être plus fait pour la cause en Allemagne, par l'exemple [348] d'une vie très pure et d'une mort stoïque, que par ses nombreux écrits[2] que, d'ailleurs, je ne connais qu'imparfaitement. Une notice sur sa vie par un autre adepte, le docteur Pfungst, de Francfort, a été publiée dans le *Hansei Zasshi*[3] au Japon, où on le compte peut-être dès maintenant parmi les Pères de l'Église d'Occident. Car on est à l'affût là-bas des moindres nouvelles d'Europe et on les grossit volontiers. On voit facilement des ralliés dans tous les *scholars of the West* qui s'intéressent au bouddhisme; on y prend surtout pour des conquêtes réelles ce qui, sauf exception, n'est chez nous qu'une affaire de mode. Encore récemment, un bhikshu de Ceylan, avec qui je suis en correspondance, m'apprenait qu'il y a plus de dix mille bouddhistes avérés à Paris seulement et me demandait si le bruit se confirmait que le czar a embrassé le bouddhisme.

Avant de faire pour l'hindouisme ce que j'ai fait pour le bouddhisme, de le suivre dans l'Archipel et dans l'Indo-Chine, je dois encore signaler quelques publications où il est envisagé dans son ensemble. M. Albrecht Weber a résumé en une courte monographie ses vues sur l'histoire religieuse de l'Inde[4] et, comme on pou-

1. Cf. t. XLII (1900), pp. 65 et 70.

2. Outre des traductions du *Dhammapada* d'après Max Müller et du *Buddhacarita* d'après Beal, il a écrit une comparaison du christianisme et du bouddhisme en deux volumes : *Der Buddhismus als Religion der Zukunft*, 2e éd., Leipzig, 1901.

3. Vol. XIII, octobre 1898, p. 394. Je ne sais si la notice a été aussi publiée en Allemagne. Le Dr. Pfungst lui-même, entre autres écrits, a publié une traduction allemande du *Light of Asia* de M. Edwin Arnold.

4. Albrecht Weber, *Zur indischen Religiongeschichte. Eine kursorische Uebersicht.*

vait s'y attendre, son attention s'est portée surtout sur les périodes anciennes. Pour les contemporains, il ne voit de salut qu'à deux conditions : rompre avec l'asservissement spirituel aux brahmanes et aux gurus et revenir à l'usage de la viande. — Dans un opuscule plus étendu, M. Baij Nâth a également essayé de retracer l'entier développement religieux et social de l'Inde[1]. Il n'y a [349] par grand'chose à prendre dans la partie rétrospective; mais celle qui traite de la période moderne est intéressante. En disposant son sujet non pas par périodes, mais suivant l'ordre des matières, l'auteur a évité beaucoup de répétitions et fait mieux voir ce qui chaque fois a survécu des anciennes croyances et des anciens usages. Naturellement il est plus optimiste que M. Weber, et les conseils qu'il croit devoir donner à ses compatriotes — car il se préoccupe lui aussi de l'avenir — ne sont pas formulés en des ordonnances aussi catégoriques. — Pour la période récente, on trouvera d'abondants matériaux, bien disposés et presque toujours judicieusement interprétés, dans l'ouvrage de M. P. N. Bose sur la civilisation hindoue sous la domination anglaise[2], particulièrement dans le premier volume, dans la première moitié du deuxième et dans la dernière moitié du troisième. — Je n'ai pas vu l'ouvrage sur l'hindouisme de M. Guru Prosad Sen[3]; je suppose que c'est la reproduction de ses articles du *Calcutta Review*, qui ont été signalés dans le précédent Bulletin[4]. — Par contre, c'est bien ici qu'appartient le volume de M. Karkaria, dont le titre donné ci-dessous[5] est exact, malheureusement : c'est bien, en effet, une sorte d'histoire morale et sociale de l'Inde pendant ces quarante dernières années avec M. Malabâri comme figure centrale, ce qui

Extrait de la *Deutsche Revue*. Stuttgart, 1899. A été traduit en anglais dans l'*Indian Antiquary*, XXX (1901), p. 268.

1. Rai Bahadur Lala Baij Nath, *Hinduism : Ancient and Modern*. As taught in Original Sources and illustrated in Practical Life. Comprising among others two Papers contributed to the International Congresses of Paris and Rome. Meerut, 1899. — La note présentée au Congrès de Paris est aux *Actes*, I, p. 99 ; mais je ne trouve pas trace de celle envoyée au Congrès de Rome. Par contre, plusieurs parties du présent mémoire rappellent une communication envoyée par l'auteur au Congrès de Londres de 1894 (cf. t. XXIX, 1894, p. 55).

2. Pramatha Nath Bose, *A History of Hindu Civilisation during British Rule*. In four volumes. Je ne connais que les volumes I-III. Calcutta, 1894-1896. Si je ne me trompe, l'auteur est mort et le quatrième volume n'a pas paru.

3. Guru Prosad Sen, *An Introduction to the Study of Hinduism*. Calcutta, 1894.

4. T. XXIX (1894), p. 54.

5. R. P. Karkaria, *India. Forty Years of Progress and Reform*. Being a Sketch of the Life and Times of Behramji M. Malabari. London, 1896.

paraît exagéré. Il n'est pas jusqu'au rôle très méritoire de M. Malabâri dans la question des mariages précoces qui ne soit démesurément grossi. Il y a trouvé l'occasion d'une belle campagne de polémiques et de conférences, qui ont surtout servi à le mettre en évidence lui-même. Car, aux yeux des Hindous en général et pas seulement des fanatiques, M. Malabâri, comme parsi, n'avait pas plus qualité pour se mêler de cette affaire, que ne l'eussent eu, il n'y a pas cent ans, un catholique ou un juif pour intervenir dans une question de politique anglaise, et s'il n'y avait eu que lui pour faire taire les scrupules du parti orthodoxe, le Bill dormirait peut-être encore dans les cartons. Les mérites [350] variés et très réels de M. Malabâri avaient droit à un éloge plus délicat[1].

Plusieurs travaux relatifs à l'ancien hindouisme de Java et des îles de l'Archipel ont été déjà signalés plus haut, à propos de l'épopée et des Purâṇas (pp. 189, 201, 206) ; voici le relevé de quelques autres : M. Van den Berg trouve une origine indienne au régime communal de Java et de Madoura[2]. Ce régime n'est pas indigène, car il ne se rencontre pas ailleurs chez les populations malaises ; il ne provient pas non plus des Arabes, qui ne connaissent que la tribu et qui, partout, ont laissé subsister ce qui avait été établi avant eux ; c'est donc au *grâma* hindou que doit remonter l'organisation du *desa* javanais, qui en est l'exacte reproduction et dont le nom même est, d'ailleurs, emprunté du sanscrit. — M. Juynboll, que nous avons déjà rencontré plusieurs fois (pp. 189, 201, 206), a fait connaître un curieux recueil de sentences sanscrites[3], tirées du Mahâbhârata (plusieurs se retrouvent dans le *Pañcatantra* et dans l'*Hitopadeça*), transcrites tant bien que mal dans la langue originale, avec des variantes qui ne sont pas toujours des fautes, et accompagnées d'une traduction javanaise en prose. Le

1. Cf. Delphine Menant, *Un réformateur parsi dans l'histoire contemporaine de l'Inde*. Paris, 1899. C'est la traduction d'une biographie de M. Malabâri par un Hindou, M. Dayaram Gitumal. M. Karkaria, si je ne me trompe, est parsi ; c'est peut-être pour cela qu'il se plaît à appeler son coreligionnaire M. Malabâri « a Hindu of the Hindus ».

2. L. W. C. Van den Berg, *Het inlandsche Gemeentewesen op Java en Madoera ;* dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye, LII (1901), p. 1.

3. H. H. Juynboll, *Eene Oud-Javaansche vertaling van Indische Spreuken ; ibidem*, p. 393. — Cf. du même, *Het oud-Javaansche gedicht Sumanasântaka ; ibidem*, L (1899), p. 391 (c'est un remaniement du *Raghuvaṃça*) ; et *Eene Oud-Javaansche Sanskṛtgrammatica ; ibidem*, LII (1901), p. 630 (on y entrevoit à l'aide de quelles méthodes on apprenait le sanscrit à Java).

recueil est attribué à Vararuci[1], et la traduction paraît ancienne. — M. Brandes a édité, traduit et admirablement commenté le *Pararaton*, « le livre des rois », appelé aussi le *Ken Arok*, du nom du fondateur de la dynastie[2]. C'est [351] la chronique du royaume de Tumapel, à l'extrémité orientale de Java, devenu plus tard, de 1299 à 1478, le royaume de Majapahit, le dernier grand État de la période hindoue, avant l'établissement définitif de l'Islam[3]. Ken Arok, dont l'avènement doit probablement se placer dans le premier quart du XIIIe siècle, est le fils de Brahmâ et une incarnation de Vishṇu. Ce seul trait montre comment les notions hindoues se déformaient chez les Malais : les mots et les noms passaient ; l'idée restait en route. Parmi les nombreux renseignements sur l'histoire religieuse de Java (principalement sur les vieux sanctuaires) que renferme le *Pararaton*, il en est un bien singulier : c'est qu'avant l'époque de Ken Arok, il n'y aurait point eu de brahmanes dans cette partie orientale de l'île, où les religions brahmaniques, le çivaïsme surtout, étaient pourtant beaucoup plus anciennes. — Au même savant, nous devons une série de travaux sur la propagation des contes et des fables dans l'Archipel : d'une part il a essayé de débrouiller la filiation de ces récits qui y sont arrivés par diverses voies, de l'Inde, par le *Pañcatantra* (dont le plus vieux remaniement javanais, le *Tantri*, remonte au XVe siècle), la *Çukasaptati* ; du monde musulman, perso-arabe, par le « Calila et Dimna », le « Livre des dix vizirs », le « Livre du perroquet[4] ».

1. Le nom de Vararuci est ancien dans la littérature des contes et des anecdotes qui servent à illustrer le *Nîtiçâstra* ; aussi dans le Tandjour tibétain, il y a un recueil gnomique, une *Çatagâthî* de Vararuci.

2. Dr. J. Brandes, *Pararaton* (*Ken Arok*) *of het boek der Koningen van Tumapel en van Majapahit*, uitgegeven en toegelicht ; dans les *Verhandelingen* de la Société des sciences et arts de Batavia, XLIX, 1897.

3. M. G. P. Rouffaer place la chute définitive de Majapahit un peu plus tard, entre 1516 et 1521, *Wanneer is Madjapahit gevallen* ; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye, L (1899), p. 111.

4. J. Brandes, *Het onderzoek naar der Oorsprong van de Maleische Hikayat Kalila dan Damina, ingeleid;* dans le *Festbundel* présenté, à l'occasion de son jubilé, à M. de Goeje. — Le même, *Een paar bijsonderheden uit een handschrift van de Hikajat Kalila dan Damina* ; dans la *Tidjschrift* de la Société de Batavia, XXXVI (1893), p. 394. — Le même, *Nadere opmerkingen over de maleische bewerkingen van de Geschiedenis der 10 vizieren*, Hikayat Golam (Hik. Zadabatktin, Hik. Azbak), Hik. Kalila dan Damina (laatste gedeelte), en de darvan te onderscheiden, bij de Maleiers voorhanden uiteenloopende Hikayats Baktiyar ; *ibidem*, XXXVIII (1895), p. 191. — Le même, *De inhoud van de groote Hikayat Baktiyar*, volgens eerne aanteekening van de H. N. van der Tuuk ; *ibidem*, XLI (1899), p. 292. — Le même, *Iets over het Papegaai-Boek*, soals het bij de Maleiers voorkomt ; *ibidem*, p. 431.

D'autre part, il a suivi la trace à travers l'Archipel et au delà, chez les Malais du continent, au Cambodge, chez les Chams, de ce recueil dont le héros est le cerf-nain, le *Kanjil* (parfois aussi la tortue; au Cambodge le héros est le lièvre, dans l'Inde, le chacal)[1]. Le recueil [352], qui est représenté par de nombreuses branches, est probablement de formation malaise; mais les éléments sont de provenance indéterminée; une notable portion semble être venue de l'Inde. Ils constituent cette littérature infiniment variée des ruses du faible, dont beaucoup de traits ont pénétré dans l'Occident, par l'intermédiaire notamment du Pañcatantra, et y ont refleuri au moyen-âge dans les poèmes du Renard.

Le goût pour ces récits était si vif, qu'ils ont fourni des motifs aux sculpteurs et aux décorateurs des temples. De même que les bouddhistes ont figuré leurs *jâtakas* sur les parois de leurs sanctuaires, non seulement dans l'Inde, à Bharhut, à Sañcî et ailleurs, mais au Siam et à Java même, au Boroboudour, les constructeurs de temples brahmaniques, pour qui pourtant ces motifs étaient plutôt profanes, les ont employés conjointement avec ceux de la vieille mythologie. M. Brandes en a relevé plusieurs exemples, à Panataran, à Mendout et ailleurs encore[2]. Ces représentations figurées, qui remontent en partie au IX[e] siècle, sont même plus anciennes que les documents écrits. On sait d'ailleurs combien le bouddhisme et l'hindouisme, notamment le çivaïsme, se sont réciproquement pénétrés dans l'Archipel. Aux exemples qu'il en avait

1. Le même, *Dwerghert-verhalen uit den Archipel. Javaansche verhalen;* dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXVII (1894), p. 27. *Maleische verhalen; ibidem*, p. 50. *Javaansche verhalen ; ibidem*, p. 127. *Maleische verhalen ; ibidem*, p. 366. — Le même, *Dwerghert-verhalen buiten den Archipel; ibidem*, XLIII (1901), pp. 226 et 275. — Pour ces contes chez les Malais du continent, voir aussi W. W. Skeat, *Fables and Folk Tales from an Eastern Forest*, Cambridge, 1901 ; et, pour les traces de l'ancien hindouisme dans ces parages, l'ouvrage du même auteur : *Malay Magic, being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula ;* with a Preface by Charles Otto Blagden. London, 1900.

2. Voir dans les *Notulen* de la Société de Batavia ses notices sur un bas-relief figurant le « barattement de la mer de lait » (motif si fréquemment employé au Cambodge), XXXI (1893), p. 112 ; sur des représentations de fables, *ibidem*, p. 76 et XXXVIII (1900), p. LXIX. — Je ne puis que mentionner, comme nous intéressant ici moins directement, les recherches du même savant sur l'histoire de l'écriture à Java, *ibidem*, XXXVII (1899), p. XLI, et sur l'ancien calendrier javanais : note sur des coupes qui servaient aux lustrations et où sont gravés les signes des mois (*zodiakbeker*), *ibidem*, p. 126, et *De maandnaam Hapit*, dans la *Tijdschrift*, XLI (1899), p. 19. De ses observations, il semble bien résulter qu'il y a là des traces d'un ancien comput indigène, antérieur à l'introduction, non seulement du calendrier musulman, mais aussi du calendrier hindou.

déjà donnés, M. Kern vient d'en ajouter un nouveau, des plus significatifs, dans sa belle publication de la « Légende de Kuñjarakarṇa[1] ». La légende, jusqu'ici, n'a pas été signalée ailleurs ; si [353] la version javanaise, qui paraît être du XII[e] siècle, remonte néanmoins, comme cela est probable, à un original indien, ce ne peut être qu'une traduction libre, car elle a toute l'allure de la narration malaise. Elle est toute à la glorification du dhyânibuddha Vairocana, de qui le yaksha Kuñjarakarṇa obtient non seulement le pardon de ses propres péchés, mais la grâce de son ami, le vidyâdhara Pûrṇavijaya, déjà condamné aux supplices de l'enfer. Nulle mention n'est faite du Buddha historique : c'est Vairocana, le bhaṭâra ou Suprême Seigneur, qui est le Buddha, lequel est le dieu des bauddhas, comme Çiva est le dieu des çaivas ; et non seulement il est le Buddha, mais il est aussi Çiva, et les moines (bouddhistes) qui nient cela ou qui l'ignorent sont des hérétiques et iront en enfer.

Je ne puis pas entrer ici dans le détail des nouveautés archéologiques ayant trait à la période hindoue de Java et des îles voisines ; il faudrait dépouiller toute la série des *Notulen* de la Société de Batavia, qui sont pleines de renseignements sur les monuments de toute sorte appartenant à cette période et sur les trouvailles qui viennent chaque jour enrichir ses admirables collections. Je ne signalerai que trois mémoires plus étendus ou d'une portée plus générale : dans l'un M. J. van Aalst donne une liste des antiquités hindoues du district de Prapag en Kedoe (Java central[2]), qui est en partie un supplément local au riche inventaire général dressé en 1891 par M. Verbeek. Dans le second, MM. André de la Porte et Knebel décrivent en détail les ruines du temple de Panataran en Kediri (Java central[3]), dont il a été question dans une des notes déjà signalées de M. Brandes. Dans le troisième, M. Groneman[4] traite de ces figures de nains ventrus et trapus, à la bouche grimaçante et garnie de dents énormes, qui, armés de la massue, montent

1. H. Kern, *De legende van Kuñjarakarṇa*, volgens het oudst bekende handschrift, met oudjavaanschen Text, nederlandsche vertaling en aanteekeningen ; dans les *Verhandelingen* de l'Académie royale des sciences d'Amsterdam, 1901.

2. J. v. Aalst, *Opgaven omtrent verschillende Hindoe-oudheden* voorkomende in de Contrôle-afdeeling Prapag, afdeeling Tamanggoeng, Residentie Kedoe ; dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XLIII (1901), p. 482.

3. J. André de la Porte et J. Knebel, *De ruinen van Panataran ; ibidem*, XLII (1900), p. 263.

4. Dr. J. Groneman, *Tempelwachters ; ibidem*, XLI (1899), p. 13.

la garde à l'entrée des temples tant bouddhiques que brahmaniques et sont appelés à Java des *kâlas*, comme représentant le temps et la mort. Il y voit avec raison des *yakshas*, c'est-à-dire des êtres redoutables, mais non naturellement mauvais; il note de plus que, quand ces images sont bouddhiques, elles n'ont plus rien de terrible, ni [354] dans leurs attributs, ni dans leur physionomie, qui est simplement grotesque et souvent même bonasse, et il explique cette différence par les idées des bouddhistes sur la mort, qui, pour eux, n'aurait plus eu rien d'effrayant. Il se peut que la distinction soit fondée, que l'iconographie bouddhique ait supprimé les attributs (serpents, têtes de mort), qui, dans le çivaïsme pur, revenaient à ces yakshas en leur qualité de *gaṇas* de Çiva. Mais je doute fort de l'exactitude de l'explication: nulle religion n'a, plus que le bouddhisme, usé et abusé des terreurs de la mort et de ce qui en est la suite. Je renvoie en note[1] la mention de [355] deux travaux rela-

1. C. M. Pleyte, *Bijdrage tot de kennis van het Mahâyâna op Java.* Opmerkingen naar aanleiding van Grünwedel's « Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie » ; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye, LII (1901), p. 362. Le sous-titre indique le contenu essentiel du mémoire : l'auteur a essayé, d'après les données fournies dans l'ouvrage de Grünwedel (cf. t. XLII, 1900, p. 51) et d'après ses propres observations, de mieux déterminer les images bouddhiques provenant de Java, qui font partie du *Rijks-Museum van Oudheden* de Leide et qui, dans le Catalogue, ont été l'objet d'identifications fausses ou insuffisantes. — Le même, *Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur.* Amsterdam, de Bussy, 1901. Paraît par livraisons in-folio ; je n'ai encore reçu que les livraisons I et II. M. d'Oldenburg, dans ses « Notes sur l'art bouddhique », avait déjà identifié les sujets d'une série de sculptures du Boro-Boudour (cf. t. XLI, 1900, p. 169). Il y avait reconnu des jâtakas et avait noté que les bas-reliefs se suivaient dans l'ordre même des récits de la *Jâtakamâlâ.* M. Pleyte a reconnu de même qu'une autre série de ces bas-reliefs représente la vie du Buddha d'après le *Lalitavistara.* Son interprétation des sculptures paraît en général réussie; mais que les artistes se soient inspirés précisément du Lalitavistara plutôt que de la simple tradition est un point qui resterait douteux, même si la concordance était, comme je le crois, plus grande encore que ne l'admet l'auteur. Il me semble en effet que le bas-relief n° 14, où il voit Çakra et les dieux des vents prenant la résolution d'aller veiller sur le Bodhisattva, ce qui interrompt l'ordre du Lalitavistara, représente au contraire, conformément à cet ordre, le Bodhisattva assis dans le Ratnavyûha et instruisant les dieux. A sa droite, Brahmâ tient la coupe de lapis contenant la goutte d'élixir extraite du lotus céleste ; de l'autre côté, détail qui n'est pas dans le Lalitavistara, un deva apporte ce lotus à travers les airs. Que le sein maternel, dans lequel la scène centrale se passe, ait été supprimé, n'a rien que de conforme aux conventions de cet art ; la seule difficulté est l'absence du nimbe qui, d'ordinaire, désigne le Bodhisattva. Mais c'est précisément pour des détails de ce genre qu'il est regrettable que M. Pleyte ait reproduit les dessins de Wilsen, au lieu des photographies qui ont été faites depuis de ces bas-reliefs. Même dans un ouvrage de prix ordinaire, ce choix eût été malheureux ; à plus forte raison l'est-il dans un ouvrage de luxe comme celui-ci, où il y a tant de place de perdue et tant de choses inutiles, notamment une analyse du Lalitavistara qui est presque une traduction. Il n'y a pas jusqu'au chapitre servant

tifs à l'archéologie du bouddhisme à Java, qui n'ont pas pu trouver place dans le Bulletin de 1900.

En passant dans le continent voisin, dans l'Indo-Chine française, nous avons à signaler d'abord le deuxième volume du grand ouvrage de M. Aymonier sur le Cambodge[1]. Le premier volume, déjà mentionné dans le Bulletin de 1900 (t. XLII, p. 87), contient la description, au point de vue géographique, ethnographique, religieux, politique et social, du royaume actuel, bien diminué de son ancienne étendue. Dans le deuxième, le même travail est fait pour les provinces du Nord et de l'Ouest, devenues peu à peu siamoises. Le troisième, qui reste à publier, traitera du groupe central des grands monuments d'Angkor et contiendra de plus l'histoire des pays khmers, autant qu'il est possible de l'entrevoir dès maintenant. Le fort de l'ouvrage est la partie archéologique, l'inventaire et la description des anciens monuments, l'analyse parfois très complète des inscriptions recueillies jusqu'ici, presque toutes par M. Aymonier lui-même. C'est au point de vue archéologique aussi que sont dressées les cartes qui accompagnent chaque section et qui, pour les provinces laotiennes et siamoises, sont encore le seul document qui nous renseigne d'une façon un peu précise sur la répartition topographique des antiquités.

L'ouvrage de M. Aymonier résume une période, celle des premiers pionniers, des efforts individuels et parfois incohérents. L'établissement et les premières publications de l'École française d'Extrême-Orient en ouvrent une autre, de travail organisé et méthodique. Et ici, je suis heureux, profondément heureux de pouvoir dire que notre jeune École a [356] tenu et au delà toutes les promesses, tout ce qu'attendait d'elle un juge aussi compétent que M. Kern de Leide, dont les paroles de bon augure prononcées sur son berceau[2] resteront, avec la charte de fondation, une des pièces

de prologue, qui n'avait absolument rien à faire ici et où l'auteur a commis la fâcheuse bévue — et ce n'est pas la seule — de faire réciter le poème par le *Bodhisattva*, qui n'occupe deux pages in-folio. Combien le mérite très réel du travail de M. Pleyte ressortirait mieux, s'il avait écarté tout ce superflu et fait revoir ses épreuves par un spécialiste ! — Je profite de la correction des épreuves, pour ajouter que, dans les livraisons III-X, que j'ai maintenant sous les yeux, la concordance des bas-reliefs et du Lalitavistara n'est plus aussi uniformément évidente qu'au début. Pour les nos 96-116 par exemple, les identifications proposées par M. Pleyte sont presque toutes sujettes à caution.

1. Etienne Aymonier, *Le Cambodge*. II. *Les provinces siamoises*. Paris, Ernest Leroux, 1901.

2. H. Kern, *Bevordering von Oudheidkundig onderzoek in Fransch Achter-Indie*; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de la Haye, L (1899), p. 405.

les plus précieuses de ses archives. Grâce au généreux appui du gouverneur général, M. Doumer, en moins de trois ans, sous l'habile direction de M. Finot et sous celle de M. Foucher pendant son intérimat, tous les services ont été organisés. Le pays a été parcouru et inventorié; des relations ont été établies avec Java et avec la Chine, et vont l'être avec le Japon; une bibliothèque et un musée ont été créés, qui déjà sont devenus trop étroits pour leurs richesses et vont être obligés d'essaimer; enfin l'École s'est recrutée sur place et a groupé autour d'elle des collaborateurs qui ont déjà fourni un excellent appoint à ses publications. Celles-ci se composent d'un Bulletin et d'ouvrages indépendants. Le Bulletin, qui est trimestriel et dont les quatre premiers fascicules ont paru[1], comprend des travaux originaux, une chronique et une bibliographie. Les deux dernières parties, destinées sans doute à devenir de plus en plus riches, tiennent les chercheurs de là-bas, souvent isolés et privés de livres, au courant du mouvement scientifique et, par une critique bienveillante mais sans fausse complaisance, les initient aux bonnes méthodes. Parmi tous ces travaux, le premier à signaler, comme devant servir de base à toute recherche archéologique future, est l'inventaire sommaire des anciens monuments de l'Annam (monuments chams), par M. Finot et le capitaine Lunet de Lajonquière[2], continué par ce dernier seul pour le Cambodge. Ce double inventaire, qui sera suivi d'un inventaire raisonné, a été incorporé à l'Atlas archéologique de l'Indo-Chine[3], dressé par le capitaine de Lajonquière, et qui ne comprend jusqu'ici que quatre cartes au 1 : 500.000, deux pour l'Annam et deux pour le Cambodge, plus une carte d'assemblage au [357] 1 : 2.500.000. Plus tard le travail sera étendu au Laos et aux provinces maintenant siamoises de l'ancien empire khmer. Le temps n'est plus où les premiers interprètes des inscriptions du Cambodge n'avaient parfois qu'un nom à donner pour toute indication de provenance.

Au Cambodge ou, plus exactement, au bassin du Mekong se rap-

1. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.* Revue philologique paraissant tous les trois mois. Première année, nos 1-4. Hanoï, F. H. Schneider, 1901.

2. Parmi ces monuments chams, ceux de My-son, qui n'avaient point encore été décrits, rappellent par leur étendue et leur complication les grandes bâtisses des Khmers. Lettre de M. Finot, dans les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions, 1900, p. 102. Dès maintenant, il y a des additions à faire à cet inventaire sommaire. Lettre du R. P. Cadière, dans le *Bulletin*, I, p. 411.

3. Capitaine C. Lunet de Lajonquière, *Atlas archéologique de l'Indo-Chine. Monuments du Campa et du Cambodge.* Paris, Ernest Leroux, grand in-folio.

portent encore la description de Vieng-Chan et de ses pagodes (Laos) par le capitaine Lunet de Lajonquière[1]; les notes ethnographiques de M. A. Lavallée sur les tribus plus ou moins sauvages établies entre le Mekong et le Sekong (Laos[2]), et un compte rendu très détaillé par M. Adhémard Leclère de la cérémonie de la tonsure d'un prince royal à la cour de Phnôm-Penh[3]. Cette pompeuse cérémonie, qui se rattache de très loin à d'anciens rites de la puberté, est un singulier composé d'éléments brahmaniques adoptés et adaptés par le bouddhisme. M. Gerini a décrit la même cérémonie en Siam[4]; de la comparaison, il semble résulter que les survivances brahmaniques ont été plus tenaces au Cambodge qu'en Siam.

Les autres travaux ont porté sur l'Annam. M. Dumoutier a décrit les conditions de l'industrie au Tonkin[5]; le R. P. Cadière, missionnaire apostolique, a fait une étude très intéressante des croyances, des usages et du folk-lore des populations annamites au milieu desquels il réside[6]; le capitaine Désiré Lacroix nous a donné un traité complet de numismatique annamite[7]. Dans aucun de ces travaux, l'Inde n'a rien à voir : quand il y a eu influence étrangère, elle est venue de la Chine. Nous retrouvons au contraire l'hindouisme et la culture indienne chez les Chams, dont M. Finot a résumé la religion telle qu'elle se dégage de l'étude des monuments[8] : un brahmanisme (vishnouisme et çivaïsme) [358] avec très peu de bouddhisme, le tout sans doute déjà fortement mêlé de croyances indigènes, mais ayant su, jusqu'à la fin du XIIIe siècle, garder dans l'art et dans la langue de ses inscriptions les dehors d'une certaine pureté. — M. Parmentier, architecte attaché comme pensionnaire à l'École, a étudié ces mêmes monuments au point de vue du constructeur[9]. Maintenant que nous avons

1. Dans le *Bulletin*, I, p. 99.
2. *Ibidem*, p. 291.
3. *Le Cûḷâ Kantana Mangala*, ou la fête de la coupe de la houppe d'un prince royal à Phnôm-Penh, le 16 mai 1901 (avec des documents photographiques par M. H. Dufour, architecte diplômé par le gouvernement). *Ibidem*, pp. 208 et 231.
4. Cf. t. XLII (1900), p. 85.
5. Dans le *Bulletin*, I, p. 81.
6. *Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguon-Son*, province de Quang-binh (Annam). *Ibidem*, pp. 119 et 183.
7. Désiré Lacroix, *Numismatique annamite;* avec un atlas de XL planches en photogravure. Saïgon, Ménard et Legros, 1900.
8. Louis Finot, *La Religion des Chams d'après les monuments;* dans le Bulletin, I, p. 12.
9. Henri Parmentier, *Caractères généraux de l'architecture chame; ibidem*, p. 245.

l'étude technique, il nous faut la représentation pittoresque et l'étude comparative, avec l'art khmer d'abord et ensuite avec celui de Java et de l'Archipel. Si je ne me trompe, c'est de ce dernier côté surtout qu'elle sera fructueuse. — Enfin M. Cabaton, ancien pensionnaire de l'École, dans un ensemble de très belles recherches, nous montre ce que cette civilisation, cet art, cette religion sont devenus chez les misérables restes d'une grande nation[1] : une existence précaire et servile, un oubli complet du passé, des coutumes dont le sens est perdu, des débris de rituel et de liturgie où quelques formules, quelques noms déformés surnagent encore, mais qui sont inintelligibles pour leurs prêtres eux-mêmes, où des dieux hindous vont à la Mecque, sont père d'Allah et fils de Mahomet. On ne saurait trop louer la sûreté avec laquelle M. Cabaton a su manier cette matière en décomposition : rien aussi ne fait mieux voir ce qu'ont dû être dans le passé, parmi des races inférieures, ces colonies hindoues qui tiraient toute leur vitalité du dehors et que la barbarie guettait du jour où la racine nourricière a été coupée.

Pour une existence d'à peine deux années, en défalquant les mois d'installation, voilà certes un bilan très honorable et qui fait bien augurer de l'avenir. Au mois de novembre prochain, quand M. Finot et ses collaborateurs recevront leurs confrères venus au Congrès international des orientalistes qui doit se tenir vers cette époque à Hanoï, ils n'auront à rougir devant aucun de leurs aînés; rien qu'à montrer leur œuvre, ils auront la satisfaction de leur prouver qu'il y a là une petite France d'outre-mer qui, au point de vue scientifique du moins, se porte bien.

1. Antoine Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*. Paris, Ernest Leroux, 1901. — Cf. l'article de M. Finot dans le *Journal asiatique* de novembre-décembre 1901, p. 540.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME DEUXIÈME

BULLETINS DES RELIGIONS DE L'INDE (1889-1902)

(Extraits de la *Revue de l'Histoire des religions*)

3820. — Tours, imprimerie E. Arrault et Cie

